

School of Theology at Claremont



1001 1323523

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

BM
45
L6
V.1.

3

16260
550
K.H.

GESAMMELTE SCHRIFTEN

VON

LEOPOLD LÖW.
...

HERAUSGEGEBEN VON IMMANUEL LÖW.

I. BAND.

SZEGEDIN

VERLAG VON ALEXANDER FÁBA.

1889.

WITHDRAWN
SMITHSONIAN INSTITUTION

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY
LIBRARY

GESAMMELTE SCHRIFTEN

VON

LEOPOLD LÖW.

HERAUSGEGEBEN VON IMMANUEL LÖW.

I. BAND.

SZEGEDIN

VERLAG VON ALEXANDER BÁBA.

1889.

Theology Library



SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

INHALT.

1. Ueber den Geist des Talmuds. 1837.	1 — 13.
2. Die Reform des rabbinischen Ritus auf rabbinischem Standpunkte. 1839.	15— 29.
3. Die Grundlehren der Religion Ifrael's. 1858.	31— 52.
4. Lebensbetrachtung des Judenthums. 1859	53—131.
5. Jüdische Dogmen. 1871.	133—176.
6. Die talmudische Lehre vom göttlichen Wesen. 1866. . . .	177—186.
7. Die Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens. 1867.	187—212.
8. Die Lehre Philo's vom Eide. 1863.	213—221.
9. Kiddusch ha-Schem und Chillul ha-Schem. 1866.	223—231.
10. Die Klage über Indifferentismus. 1858.	233—240.
11. Die Tradition. 1861.	241—317.
12. Zur Maimonidesfrage. 1858.	319—331.
13. Rom und Jerufalem, die letzte Nationalitäts-Frage. 1862.	333—355.
14. Geschichtliche Erläuterung der Wochen Daniel's. 1860 . .	357—397.
15. Die große Synode. 1858	399—449.
16. Ueber Moses Mendelssohn.	451—471.
a. Moses Mendelssohn als Bibelforscher. 1858.	451—457.
b. Moses Mendelssohn als Germanifator. 1862	457—467.
c. Verdient Moses Mendelssohn einen Platz in der Geschichte des Staatsrechts? 1865.	467—471.



A37 25

Ueber den Geist des Talmuds.¹⁾

1837.

ERSTER BEITRAG.

Der Talmud hat seit Jahrhunderten Freunde und Feinde, ⁸²⁸ Verehrer und Verächter, Ankläger und Apologeten, aber nie vorurtheilsfreie, unbefangene Leser und Beurtheiler gefunden: es kann demnach nicht befremden, wenn die Controverse über seinen Werth sich stets von Neuem erhebt und noch immer einer genügenden Lösung harrt. Der Eine kommt mit Superstition zu dem Buche, und findet Alles weise und vortrefflich: der Andere bringt sein neologisches Gelüste mit, das seinen Blick trübt und ihn nichts als Gespenster sehen läßt. Zudem wird das Lesen der talmudischen Bücher durch keine kritischen Hilfsmittel erleichtert, was selbst dem geübtesten Leser nicht selten die kritische Forchung erschwert. Wie weit sich vollends der Ungeübte im Mißverstände der einfachsten Stellen verlieren kann, hat unter Anderen neuerlich George gezeigt, der in einem kaum erklärbaren Irrthume befangen, aus der Mischna beweisen zu können glaubt, die Feier des Sabbaths habe noch in der mischnischen Zeit erst am Morgen des Sonnabends begonnen!!

Sehr erfreulich ist es daher, daß die wissenschaftliche Discussion der Talmudfrage öffentlich zur Sprache gebracht

¹⁾ Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen, und israelitischen Deutschland's herausgegeben von J. V. Hoeninghaus. Frankfurt a. M. 1837. Col. 828—829. 1403—1405. 1560—1562.

wird; erfreulich, daß die Charakteristik der Altrabbinen die Aufmerksamkeit unserer Gelehrten auf sich zieht. Nur nach Beantwortung vieler einzelnen in dieses Gebiet gehörenden Fragen ist an ein umfassendes Werk über den Geist des Talmuds zu denken; erst dann läßt sich auch eine historisch-kritische Einleitung in denselben erwarten. Eine solche Einleitung, welche 829 die talmudischen Ansichten in dogmatischer, ethischer und ritueller Hinsicht zu beleuchten, und deren Entwicklung geschichtlich nachzuweisen, sowie die rabbinische Hermeneutik in ihren verschiedenen Phasen zu verfolgen hat, ist ein Bedürfnis, das immer fühlbarer wird. Schreiber dieses hat zu einer solchen historisch-kritischen Forschung bereits mehrere Vorarbeiten begonnen. Herr Creizenach, bei dem jedoch die polemische Tendenz vielleicht zu sehr vorherrscht, verdient den Dank aller denkenden Israeliten für den Freimuth, mit welchem er diesen Gegenstand so oft zur Sprache bringt. Mit Vergnügen schließen wir uns, seiner freundlichen Aufforderung folgend, seinen Untersuchungen an, welche für alle Bekenner des Judenthums, ja für alle Freunde der Kirchengeschichte von großem Interesse sind.

Diesmal sei unsere Betrachtung der vierten jener »prägnanten Wahrheiten¹⁾« zugewendet, daß nämlich »nichts so sehr dem Geiste des Talmuds zuwider sei, als das Forschen nach den Ursachen der mosaischen Gebote; daß der Talmud die plausibelsten Hypothesen zur Erklärung der Ursachen der Gebote abweist, aus Furcht, man möchte daraus Anwendungen ziehen, die nicht ohnedies aus dem Text und den Entscheidungen der Schriftgelehrten hervorgehen.« — Allerdings, fügen wir hinzu, ist das Forschen nach den Ursachen der mosaischen Gebote dem Geiste des Talmuds zuwider, wenn der Forscher, auf rationalistischem Standpunkte stehend, die Verwerfung des Offenbarungsglaubens postuliert, und in den meisten mosaischen Anordnungen keine religiöse Tendenz ahnt; daß aber jede Motivierung mosaischer Vorschriften im Geiste

¹⁾ Siehe Creizenach, Andeutungen über den Geist des Talmuds, Universal-Kirchenzeitung 1837, 440, wo sieben »prägnanteste Wahrheiten« in Bezug auf die Würdigung des Talmuds aufgestellt werden.

des Talmuds unzulässig sei, ist eine Behauptung, die uns nur bei demjenigen nicht befremden würde, bei dem wir nur sehr geringe Bekanntschaft mit dem Talmud voraussetzen könnten, da im Talmud durch seine mischnische und gemarische Epoche hindurch entschieden angenommen wird, daß es gestattet sei, nach den Gründen und Absichten der pentateuchischen Gesetze zu forschen, deren Bedeutung zu ergründen, und die Ergebnisse solcher Forschungen öffentlich vorzutragen. R. Gamaliel II. trägt die Motivirung eines Opfergesetzes vor¹⁾: Rabbi Meir thut daselbe bei anderen rituellen Vorschriften²⁾; und die Befugniß zu Untersuchungen dieser Art, so heißt es ausdrücklich, wird von keiner talmudischen Autorität in Abrede gestellt³⁾. Ja selbst die praktische Seite dieser Frage, ob man nämlich die ermittelte Gesetzesmotivirung in der Ausübung geltend machen und seine Handlungsweise darnach einrichten dürfe, wird im Talmud nicht entschieden verneint. Es findet sich darüber eine Controverse zwischen zwei gefeierten Rabbinen der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts: Rabbi Simon ben Jochaj, spricht sich dafür aus, R. Jehuda ben Ilaj, den der Talmud den ersten Wortführer seiner Zeit nennt, dagegen, und sie kommen auf diese Discussion, in Beziehung auf mehrere Gesetze verschiedenen Inhalts, an acht Stellen zurück⁴⁾. R. Simon's Schüler fragen ihren Meister nach Enthüllung der symbolischen Bedeutung mancher rituellen Satzung und vernünftiger Begründung mancher Gesetze⁵⁾. Noch das vierte Jahrhundert liefert Beispiele freier talmudischer Gesetzesmotivirung, wie die Meinung R. Abbuhus über das Sabbathjahr⁶⁾. Ein Blick in die rabbinisch-exegetischen Schriften der Rabbinen aller Jahrhunderte wird den Unbefangenen überzeugen, daß man derlei Forschungen nie verworfen

1) Sota 2, 1.

2) Nidda 31 b.

3) Toß. Sota 14 a, כ"י Toß. Gittin 49 b כ"י.

4) Bm. 115 a. Kidd. 68 b u. Parallst.

5) Nidda 31 b u. Parallst.

6) Suh. 39 a.

hat. Wenn Maimonides Bekämpfer seiner Gesetzesmotivirungen gefunden hat, so haben diese wahrscheinlich nur den maimonidischen Standpunkt bestritten, der das jüdische Bewußtsein aller Jahrhunderte gegen sich hat¹⁾.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß die Gegenwart bei Gestaltung und Umbildung ihrer kirchlichen Verhältnisse allerdings auf die Vergangenheit Rücksicht zu nehmen hat; von keiner Rücksicht jedoch darf sich der Geschichtsforscher leiten lassen. Die Hallen der Vorzeit betretend, müssen wir die Bilder und Gestalten der Gegenwart ganz aus den Augen verlieren, um das Alterthum in seiner reinen Objectivität anzuschauen.

ZWEITER BEITRAG.

1403

Bevor wir auf die Prüfung der talmudischen Exegeten eingehen, sei es uns gestattet, vorbereitend und einleitend einige andere hieher gehörige Aufgaben ihrer Erledigung näher zu bringen. Auch wir haben die Ueberzeugung, daß die Wissenschaft des Judenthums nur gewinnen könne, wenn wir die rabbinischen Urkunden mit unbefangenen Sinne nach ihrem wahren Geiste auffassen; nur verträgt es sich, wie wir glauben, mit diesem unbefangenen Sinne nicht, die Aeußerungen der ehrlichen Alten zu mißdeuten, um sie als Gewährsmänner moderner, ihnen ganz fremder Denkweise auftreten zu lassen, wie dies in No. 36 dieser Blätter von Creizenach geschah, welcher die ausdrücklich der Agada geltenden Worte jener Einleitung in den Talmud²⁾ auf die legislative Auslegung, den halachischen Midrasch bezog, und so auch aus talmudischem Standpunkte letzterem seine Verbindlichkeit in der Gegenwart absprechen wollte.

Das seit einiger Zeit Mode gewordene Haschen nach einzelnen Stellen in den Schriften der Rabbinen, um beliebte »Erleichterungen« zu rechtfertigen, ist ebenso unkritisch, wie

¹⁾ More Neb. III. 26 u. 31.

²⁾ Samuel Hanagid, Einleitung unter dem Worte והנה.

es einst das Hafschen nach »erschwerenden« Stellen war. Die Kenntniß der vergangenen Zeiten und früheren Richtungen sollte doch den besonnenen Forschern wehren, ihre subjective Meinung in Talmud und Midrasch hineinzutragen. Ueberhaupt ist der unverwandte Blick auf Praxis und Gegenwart der historischen Kritik des Talmuds nicht förderlich gewesen, wie denn auch den auf diesem Gebiete bisher gewonnenen Resultaten nur sehr untergeordneter Werth beigelegt werden kann. Die Mängel, an welcher dieser, der jüdischen Theologie so wichtige Theil der Litteraturgeschichte leidet, die Befangenheit älterer Nomenclatoren, die ungründliche Combination neuerer Summarien, sind zu fühlbar, als daß es eines ausführlichen Erweises bedürfte, wie wenig noch das zu erstrebende Ziel, die geschichtliche Darstellung des Organismus und der fortschreitenden Entwicklung in Talmud und Talmudismus erreicht sei. Dem Mangel einer solchen historischen Darstellung kann durch einzelne propädeutische Abhandlungen nicht abgeholfen werden; gleichwohl hegen wir die Hoffnung, durch eine Reihe kritischer Untersuchungen, welche wir den Lesern dieser Blätter vorzulegen gedenken, zur Beseitigung mancher krankhaften Ansicht und zur Würdigung mancher bodenlosen Declamation Einiges beizutragen. Folgende Andeutungen über den Begriff der Tradition in der Synagoge sollen der Kritik zu den kommenden Untersuchungen den Weg bahnen¹⁾.

Traditionelle Wahrheiten sind unstreitig wesentliche, integrierende Momente der Dogmatik und des Ritus des Judenthums. Der Glaube an die dogmatische und historische Wahrheit der Schrift, — die Trennung jener von dieser hat noch kein jüdischer Theolog ausgesprochen, — vorzüglich die Anerkennung der mosaïschen Abfassung des Pentateuchs²⁾, einige schon in früher Zeit angenommene Interpolationen abgerechnet, ist Dogma der Synagoge; und doch hat die historische Seite dieses Dogma's kein gewichtigeres Zeugniß als das der Tradition. In ritueller Hinsicht nennen wir beispielsweise die jüdische

¹⁾ S. unten Seite 241 ff die Abhandlung: Die Tradition.

²⁾ Siehe die bedeutame Stelle Jalkut, Ende Vefoth haberah.

Sabbathfeier, an deren Verlegung nur noch leichte, unberufene Reformatoren denken. Diese und ähnliche Ueberlieferungen sind in Israel auch auf keiner Entwicklungsstufe der Glaubenslehre bezweifelt worden. Sie sind dem Sadducäer heilig wie dem Pharifäer, dem hellenisirenden Alexandriner wie dem palästinenfischen Tannaiten, dem Karäer wie dem Rabbaniten, dem modernen Schriftgläubigen wie dem talmudischen Casuisten.

1404 Bezweifelt ward und wird die Tradition nur als Inbegriff gewisser specieller Satzungen und Schriftdeutungen, welche, gleich dem schriftlichen Gesetze, aus den Zeiten Moses stammen sollen. Die Beweise eines Albo und anderer Dogmatiker aus der scholastischen Periode für die Nothwendigkeit einer mündlichen Ueberlieferung sind unerheblich¹⁾; ebenso die Polemik gegen diese Beweise von Seiten der neueren Antirabbaniten. Es muß zuerst ermittelt werden, ob sich nicht die Entwicklung des Traditionsglaubens historisch nachweisen läßt.

Wenn Jofephus²⁾ die Pharifäer neben dem schriftlichen Gesetze eine Ueberlieferung lehren läßt, welche die Sadducäer verwerfen; so scheint dies auf einen sehr frühen Ursprung des Traditionsglaubens zu zeigen. Es ist jedoch auffallend, daß er wiederholt von einer *διαδοχὴ τῶν πατέρων*, nie von einer *διαδοχὴ τοῦ Μωϋσέως*, spricht, und letzteres Attribut nur den schriftlichen Gesetzen (nomoi) beilegt. Untersuchen wir ferner alle uns überkommenen, das Ritual betreffenden Discussionen der Pharifäer und Sadducäer: so gewahren wir nur eine rein hermeneutische, keine die Tradition betreffende Divergenz³⁾. Hierzu kommt noch, daß bei den Rabbinen vor Gamaliel I. keine Tradition erwähnt wird; in den zahlreichen Debatten der Schulen Schammaj's

1) Die wichtigsten dieser Beweise sind nach Kufari Katan zusammengestellt bei Peter Beer, Secten I 206 ff.

2) Antt. XIII. 10, 6. S. unten Seite 303.

3) Man hat bei der Charakteristik der Pharifäer und Sadducäer auf die in der Mischna und Barajtha aufbewahrten Discussionen zwischen denselben zu wenig Rücksicht genommen. Wir werden hierauf in einer der folgenden Untersuchungen zurückkommen.

und Hillel's suchen wir vergebens ihre Spur. Dagegen unterscheidet eine Mischna¹⁾ von unverkennbar hohem Alter mosaisches Gesetz und jüdische Sitte und führt, was wir hier beiläufig bemerken, unter letzterer Rubrik manches Herkömmliche an, dem man später pentateuchischen Ursprung vindicirte²⁾. Auch Philo spricht von dem *ἐξ ὁς νόμος* und dem *ἔθος ἀγραφον* ganz in demselben Sinne³⁾. Wir schöpfen aus diesen Zeugnissen die Ueberzeugung, daß man gewiß schon in der biblischen Zeit außer dem mosaischen Gesetze manchen väterlichen Gebrauch heilighielt und ehrte, ohne sein Ansehen durch pentateuchische Beweisstellen und mosaische Autorität heben zu wollen. Es ist demnach sehr einleuchtend, daß die diadoche des Josephus, nichts andres bezeichne, als die dath jehudith der Mischna und das *ethos agraphon* des Philo: das Herkommen, die Sitte, welche von der volksthümlichen Individualität empfangen, befruchtet und bewahrt wird. Kindliche Pietät und andächtige Treue bewachen die väterliche Sitte als Heiligthum der Gesammtheit, der Familien und jedes Einzelnen. Jene Sectirer wollten, die gesetzmäßige geschichtliche Entwicklung verkennend, dem Buchstaben, und immer nur dem Buchstaben des Gesetzes huldigen und genügen; sie gingen, ein warnend Beispiel für Sadducäerfinn und Sadducäergeist, spurlos unter, während die traditionelle Lebensnorm ihrer Gegner so viele Kämpfe siegreich überstand.

Wir hätten uns nun um ein Zeugniß für die Annahme einer eigentlich mosaischen, das geschriebene Gesetz ergänzenden und erläuternden Tradition umzusehen. Schwerlich dürfte sich ein älteres, als das in folgender Mischna enthaltene, aufweisen lassen. Im Tractat Peah 2, 6 wird erzählt, daß auf die der Schule R. Gamaliels vorgelegte Frage, wie die Lev. 19, 9 vorgeschriebene Gabe von einem mit zweierlei Waizen besäeten Acker zu entrichten sei, der Schreiber Nahum beschiedenen habe, er sei von R. Meascha, dieser von seinem Vater, dieser von den Paaren, und diese seien von den Propheten belehrt, eine

1) Ket. 7, 6 דת משה und דת יהודית vgl. T. Ket. VII. 269 6—11.

2) Ket. 72 a u.

3) Leg. ad Cajum p. 1008. S. unten S. 303.

Satzung des Moses vom Sinai, הלכה למשה מסיני, entscheide, es komme in einem solchen Falle darauf an, ob beabsichtigt wird, das Getreide auf eine oder auf zwei Tennen zu bringen. Die babylonische Gemara findet zwar diese Traditionskette lückenhaft, da die Zeit der Richter übergangen ist; glaubt aber, Nahum habe nach gewöhnlichem Brauche nur die ältesten und jüngsten Gewährsmänner nennen wollen¹⁾. Raschi, hiernach die Erwähnung der Propheten überflüssig findend, erklärt, dieselben können, insofern einige der Periode des zweiten Tempels angehören, den jüngsten Autoritäten beigezählt werden. Schon die talmudischen Ausleger haben also von dem specialisirenden Nahum eine vollständige Aufzählung der Träger der Tradition erwartet; nun ist aber nach allen jenen Behelfen die Lücke zwischen den Propheten und Paaren nicht gerechtfertigt, da der Talmud den Ursprung letzterer in die Zeit Johann Hyrkans²⁾, also mehr als zwei Jahrhunderte nach Erlöschen des Prophetenthums setzt. Wir finden den Ausdruck Satzung des Moses vom Sinai in der Mischna nur noch zweimal, bei Schülern Ben Sakkajs: Jadajim³⁾ in Betreff eines nicht pentateuchischen Gegenstandes; Edujoth 8, 7 in Betreff der Bestimmung des Propheten Eliajah. In beiden Stellen haben schon die rabbinischen Commentatoren an keine buchstäbliche Tradition denken wollen und erklären, der Ausdruck sei im uneigentlichen Sinne zu nehmen, und bezeichne nur das hohe Alter einer Meinung oder eines Brauches überhaupt⁴⁾. Nicht minder ward von früheren Auslegern bemerkt, daß in der ersten Mischna der Väter-Sprüche vom schriftlichen, nicht vom mündlichen Gesetze die Rede sei⁵⁾.

1560 Zum nähern Verständnisse erwähnter Traditionszeugnisse der Mischna ist eine genaue Begriffsbestimmung des Wortes הלכה

¹⁾ Nafir 56 b.

²⁾ j. Maas. fch. V. 56^d₄₃. S. unten Seite 422.

³⁾ 4, 3. T. Jadajim II. 683²⁵ vgl. noch Sifra Cav XI. 35^a₂ T. Suk. III. 195²¹ S. unten Seite 292.

⁴⁾ Tob. Jom tob Jadajim 4, 3.

⁵⁾ Reggio, Bechinath ha Dath p. 90.

von Wichtigkeit. Zunz¹⁾ giebt es, von einer Bedeutung des hebr. Wortes משפט irregeleitet, mit »Regel, Richtschnur.« Nun übersetzt aber Onkelos dies Wort in jenem Sinne niemals mit הלכה sondern mit דין; Ersteres gebraucht er nur, wenn das biblische Wort Gebrauch, Sitte, Herkommen, Art und Weise bedeutet, wie Exod. 21, 9 und anderswo. Im Talmud kommt das Wort Halacha häufig in diesem, dem griechischen »ethos« des Philo entsprechenden Sinne vor, wie schon R. Nathan in Aruch und Raschi²⁾ ausdrücklich bemerken. Diese Bedeutung ist auch, als die ursprüngliche, etymologisch begründet. Es wird also selbst unter »Halacha des Moses vom Sinai« mehr eine lebendige Tradition, ein altes Herkommen, als eine eigentlich überlieferte Satzung verstanden. Wenn ferner die Mischna³⁾ von »Kabbala« spricht, so versteht sie darunter, wie der Zusammenhang klar und deutlich zeigt, prophetische und hagiographische Stellen.

Die nichtmosaischen Bücher heißen nämlich in Talmud und Midrasch häufig רבנן קבלה⁴⁾, Worte der Belehrung, weil sie sich der freien Annahme empfehlen, während die Worte des Gesetzes (רבנן תורה) pünktlichen Gehorsam und treue Befolgung gebieterisch fordern. Zuweilen werden zwar auch Erstere Worte der Thora genannt⁵⁾, wo aber »Thora« in weiterem Sinne, als die ganze Schrift bezeichnend aufzufassen ist. Zunz' Angabe, daß auch die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung Kabbala genannt werden, ermangelt aller Begründung⁶⁾. Und so durchblättert und durchforcht man die sechs Ordnungen unserer Mischna, ohne auch nur eine einzige Stelle zu finden, wo die Annahme eines geoffenbarten mündlichen Gesetzes ausgesprochen wäre; denn aus der Beobachtung väterlicher Sitten und herkömmlicher Bräuche läßt sich noch nicht die Anerkennung einer mit dem schriftlichen Gesetze gleichzeitig geoffenbarten mündlichen Lehre erschließen.

1) Gottesd. Vortr. 42. S. weiter unten Seite 250 u. 315.

2) Kid. 38 b.

3) Taanith 2, 1.

4) S. hierüber weiter unten Seite 309.

5) Jeb. 4 a M. k. 5 a Erub. 58 a Chul. 17 b.

6) S. unten Seite 309.

Indessen darf man, um die Ansichten der mischnischen Zeit zu erkennen, nicht, wie Jost und Andere gethan, bei der Mischna stehen bleiben. Eine Trennung der Mischna und der gleichaltrigen Quellen ist unkritisch und grundlos, da sich in Letzteren sehr Vieles findet, das nicht jünger ist als ein großer Theil des mischnischen Inhaltes. Das Vorurtheil, es sei die Mischna eine systematische Sammlung aller früheren rabbinischen Leistungen, ist bereits genügend widerlegt worden, und es ist bekannt, daß die Mischna nicht alle halachischen und agadischen Producte der ihr vorangegangenen Zeiten enthält. Werfen wir nur einen Blick in die verschiedenen Barajthas, so gewahren wir allerdings die Unterscheidung eines schriftlichen und mündlichen Gesetzes¹⁾, aber diese Unterscheidung bezieht sich nicht auf die verschiedene Art der Gesetzesempfängnis, so daß daraus die Annahme einer eigentlichen Tradition gefolgert werden könnte, sondern auf die verschiedene Weise des Studiums und des Unterrichts. Das geschriebene Gesetz durfte nämlich nicht mündlich, auswendig vorgetragen werden, heißt daher תורה שבכתב, die durch das Herkommen functionirten Satzungen und exegetischen Bemerkungen hingegen waren nur der mündlichen Mittheilung zugewiesen, da ihre schriftliche Veröffentlichung verboten war, daher תורה שבעל פה²⁾. Es ist eine irrige Meinung, welche noch in den jüngsten Forschungen wiederholt wird, daß R. Jehuda, genannt der Heilige oder der Fürst, die schriftliche Abfassung unserer Mischna-Ordnungen befohlen habe, um das mündliche Gesetz der Vergessenheit zu entreißen, oder vor Entstellungen und Verdrehungen zu bewahren. Noch den babylonischen Lehrern des vierten Jahrhunderts ist eine schriftlich redigirte Mischna ganz fremd³⁾, was jene Unterscheidung genügend rechtfertigt und motivirt. Erheblicher scheinen die Sanhedrin 99a ausgesprochenen Aeußerungen der Barajtha, aber der agadisch-hyperbolische Ton dieser und ähnlicher Stellen zeugt bloß von dem frommen Sinne der betreffenden Lehrer, berechtigt aber zu keinem Schlusse

1) Sifre II. 351, 145 a.

2) Vgl. Baba m. 85 b, die Gegensätze נכתב und שבעל פה.

3) Erub. 62b, vgl. Graph. Requisiten II. 113 ff. u. Anm. 524.

auf ihre eigentliche Ansicht. Begeistert von den das Judenthum regenerirenden Bestrebungen der Schulen, war ihnen jede Leistung derselben göttlich, jede Meinung Ausfluß der himmlischen Weisheit¹⁾. Legendenhaft ausgeschmückt ist die umständliche Darstellung der Unterrichtsmethode in der Wüste²⁾, welche auch Maimonides in buchstäblichem Sinne genommen hat. Ja, selbst in dem jüngsten gemarischen Theile des Talmuds haben wir bisher nur sehr undeutliche oder agadische Traditionszeugnisse entdecken können. Ganz ohne Gewicht sind auch auf streng rabbinischem Standpunkte Deutungen wie Meg. 19 b und Berach. 5 a, aus welchen nur folgt, daß man spätere Thätigkeit dem Alterthume zu vindiciren strebte. Spätere Schriftsteller haben ähnliche Deutungen für geschichtliche Notizen genommen, und sind so zu den sonderbarsten Consequenzen verleitet worden; es braucht aber nicht daran erinnert zu werden, daß diese Consequenzen nicht auf Rechnung des Talmuds gebracht werden können.

Besondere Berücksichtigung verdienen hier die sogenannten dreizehn talmudischen Regeln der Exegese, Middoth, welche von einem Rabbi der hadrianischen Epoche herrühren, und der gewöhnlichen, auch von Maimonides³⁾ anerkannten Annahme zufolge, den Talmudisten als traditionell gegolten haben sollen. Es braucht hier nicht untersucht zu werden, ob der Pentateuch ohne diese Regeln, oder ohne die talmudische Exegese überhaupt vollständig interpretirt werden könne. Das Argument, welches aus der Unverständlichkeit des Pentateuchs für die Unentbehrlichkeit einer besondern mündlichen Lehre genommen wird, gehört nicht dem Talmud an, kommt also hier gar nicht in Betracht. Die Hauptfrage ist wieder nur: hält der Talmud die, den Inhalt der Barajtha des R. Ismael ausmachenden dreizehn Regeln wirklich für traditionell? — Diese Frage muß entschieden mit Nein beantwortet werden, was auch schon⁴⁾

1) Chag. 3 b.

2) Erub. 54 b.

3) Einl. in die Mischna, wonach Creizenach (Thariag Frkf. a. M. 1833.) S. 157 zu berichtigen ist.

4) a. a. O.

Creizenach mit Recht bemerkt hat. Vier dieser Middoth kündigen sich nicht einmal als Regeln, sondern als Beobachtungen und Bemerkungen über einzelne Schriftstellen an. In der achten Midda wird die Bemerkung aufgestellt, daß sich zwei Schriftstellen oft wechselseitig beleuchten und ergänzen, und ein Blick in die Barajtha zeigt, daß dieser Bemerkung eine sehr einfache und natürliche Schrifterklärung zu Grunde liege. Ganz dieselbe Bewandniß hat es mit der elften, zwölften und dreizehnten Regel, welche aber, da man darin nur Norm und Anleitung für die Exegete suchte, mißverstanden und falsch gedeutet wurden. Die ausführliche Beleuchtung und geschichtliche Entwicklung dieser Regeln gehört in die Untersuchung über die Exegete des Talmuds, wo wir darauf zurückkommen werden; hier muß nur bemerkt werden, daß selbst spätere Rabbinen manche dieser Regeln für rationelle Bemerkungen nahmen, bei denen an keine Ueberlieferung zu denken ist, wie dies namentlich Abraham ben David in Beziehung auf die letzte Regel behauptet, in welcher nachgewiesen wird, daß die Lösung manchen Widerspruches zweier Schriftstellen in einer dritten zu suchen sei¹⁾. Moses Chagis, der im Anfange des vorigen Jahrhunderts in Jerusalem schrieb, versuchte die Middoth logisch zu begründen²⁾; I. S. Reggio, der gelehrte und eifrige Bekämpfer der modernen Ansichten über Mosaismus und Ceremonialgesetz, stellt das Verhältniß der dreizehn Middoth zur Exegete des Talmuds dem Verhältnisse der Grammatik zur Sprache gleich; jene hermeneutischen Regeln sind, nach seiner Meinung, von vorliegenden hermeneutischen Leistungen abstrahirt, wie sie sich denn in der That im Talmud keiner traditionellen Herkunft rühmen³⁾.

So sehr sich nun auch der Strom der Tradition durch den jüngern Rabbinismus sehlingt; in so vielen Armen er sich auch in das mittelalterliche Judenthum ergießt: so ist doch nur dessen unansehnlicher Ursprung im Talmud, und zwar in einer spätern Entwicklungsperiode derselben zu suchen. Von der unhistorischen Anerkennung einer, mit dem schriftlichen Gesetze

1) S. Techillath Chochma (Amsterdam f. 21 d).

2) In dem Werkchen Leket Hakemach (Wandsbeck 1725.)

3) Bechinath hadath 31.

gleichzeitig geoffenbarten mündlichen Lehre ist der Talmud weit entfernt, und es kann ihn ob einer solchen Anerkennung also kein Vorwurf treffen. Der Kampf der Karäer war ebenfowenig gegen das Princip einer mündlichen Ueberlieferung gerichtet, als der der Sadducäer; denn die Rabbaniten waren zu jener Zeit ebenfowenig Anhänger einer solchen Ueberlieferung wie früher die Pharifäer. Der karäifche Widerspruch betraf urfprünglich nur einige Confequenzen der Rabbinen; fpäter entwickelte fich der Begriff der mündlichen Ueberlieferung immer mehr; durch diefe Entwicklung ward die Kluft zwischen Karäismus und Rabbinismus immer weiter; wahrſcheinlich hat Erfterer zur Potenzirung der Idee der Tradition in der Synagoge nicht wenig beigetragen, was aber noch einer forgfältigen Prüfung bedarf. Zu bedauern ift in diefer Beziehung die Seltenheit karäifcher Werke, und der Mangel einer gründlichen Gefchichte des Karäismus, und jeder Theolog wird mit Herrn Geiger in dem Wunſche übereinflimmen, daß die Karäer bald in einem tüchtigen Manne einen kritifchen Gefchichtſchreiber finden mögen.





Die Reform des rabbinischen Ritus auf rabbinischem Standpunkte.¹⁾

1839.

(5. M. 32, 7.) בינו שנת דור ודור

Es ist in neuester Zeit öfters versucht worden, die verschie-
denen in unseren Tagen im Judenthume herrschenden
Richtungen zu zeichnen. Diese wiederholten Versuche beweisen,
dass man das Bedürfniss fühlt, Uebereinstimmendes und Ab-
weichendes in den sich entgegenstehenden Denkweisen tiefer zu
erkennen, um jenes umso fester zu halten, und sich über
dieses immer mehr zu verständigen. Sieht man von einigen
Differenzpunkten, auf welche kein besonderes Gewicht gelegt
wird, ab, und fasst das rituelle Moment, welches die heutigen
Rabbinen so vielfach besprechen, ins Auge, so wird man in
der jüdisch-theologischen Litteratur der Gegenwart, und dem
kirchlichen Leben der jetzigen Juden folgende drei Richtungen
leicht unterscheiden.

Die rabbinische Richtung spricht der Integrität tal-
mudischer und casuistischer Satzungen unbedingt das Wort, le-
bendige Verhältnisse der Gegenwart todten Satzungen einer
entschwundenen Vergangenheit unterordnend. Es ist hier wieder
der antike und der moderne Rabbinismus zu unterscheiden.
Der antike Rabbinismus hat kein litterarisches Organ. Die ²

¹⁾ Erschienen als Einleitung zu: Jeled Secunim oder Kind des
hohen Alters. Herausgegeben von A. Chorin, bei Gelegenheit seines
Rabbinats-Jubiläums. Wien, 1839. S. 1—18.

größten jetzt lebenden Koryphäen desselben können sich in europäischen Sprachen fast gar nicht, hebräisch nur sehr mangelhaft und ungrammatisch ausdrücken. Wahrscheinlich hat der bittere Spott, welchem sie sich durch ihre Episteln gegen den hamburger Tempelverein ausgesetzt haben, nicht wenig dazu beigetragen, sie zum Schweigen zu bringen. Die modernen, wissenschaftlich gebildeten Rabbaniten kämpfen mit Waffen der Dialektik und Mystik für Aufrechterhaltung alter ritueller Anordnungen; eine künstlich ausgesponnene Symbolik muß ihnen Alles beschönigen helfen. Der scharfsinnigste, Pleßner und Andere weit hinter sich zurücklassende Wortführer dieser sonst ziemlich schlecht vertretenen Richtung ist Samson Raphael Hirsch, Rabbiner in Oldenburg¹⁾, dessen Schriften neben schönen, ergreifenden Stellen manches Ungereimte und Abfurde enthalten²⁾. Die historische Richtung weist durch kritische Untersuchungen nach, wie sich viele religiöse Vorstellungen und kirchliche Beschränkungen allmähig, unter verschie-

¹⁾ Gestorben in Frankfurt am Main 31 December 1888.

²⁾ Man vergleiche z. B. Horeb 429 die Motivirung der mosaïschen Speisegeetze. »Höchste Vollendung des Menschenkörpers, als solchen wäre größte, unselbstständigste Abhängigkeit, größte Unentschiedenheit (Indifferenz) in sich.« Eine homöopathisirende Mystik! Hahnemann ahnt gewiß von seinen jüdisch-theologischen Jüngern nichts. Reggio läßt einen Rabbi des sechzehnten Jahrhunderts den König Salomo für den Erfinder der Homöopathie halten (K. Chemed II. 42), Hr. Hirsch 430 macht die Homöopathie gar zum Princip des mosaïschen Speiserituals. »Welche Wesen erscheinen uns ganz leidend die nur reinen unentschiedenen Stoff in die Aneignung mitbrächten? Unbezweifelt die Pflanzen.« Also alle Pflanzen bringen dem Körper nur solche Mittel der Aneignung, welche ihn »für jede leiseste Anforderung des Geistes« empfänglich machen? — »Unter der Thierwelt werden nunmehr der reinen, unentschiedenen Körperbestimmung die vor allem zuzagen, die dieser pflanzenartigen Unentschiedenheit am nächsten kommen.« Also die Würmer, Insecten, Fische und Amphibien, welche kaltes Blut haben! Die mosaïschen Unterschiede bringt der Verf. nur mit Noth heraus. Nun nennt er zwar selbst seine Hypothese einen Traum, und zieht sich am Ende des §. durch das Hinterpförtchen des Gehorsams zurück; aber jedenfalls wäre es räthlicher gewesen, einem Blumenbach, Oken, Beaumont, Hufeland und Burdach nicht ins Handwerk zu pfeifen.

denartigen, inneren und äußeren Einflüssen entwickelt und ausgebildet haben, und daß die Geltung der rabbinischen Legislatur meist auf Anachronismen, und anderen historischen und hermeneutischen Irrthümern beruhe. Diese, den Forderungen der Wissenschaft allein entsprechende Richtung, verfolgen die namhaftesten jüdischen Gelehrten in Deutschland, Italien und Galizien: Creizenach, Geiger, Heß, Jost, Luzzatto Rapoport, Reggio und Andere. Ein in diesem Sinne mit philosophischer Klarheit und sicherer historischer Ausmittlung durchgeführtes System der jüdischen Lehre würde, da wir nur Fragmentarisches besitzen, einem tief gefühlten Bedürfnisse abhelfen, und der Wissenschaft und dem Leben gleich nützlich sein.

Die Accomodationsrichtung¹⁾ strebt, Ritus und Cultus unter der Aegide rabbinischer Autoritäten durch verschiedene Modificationen den gegenwärtigen Verhältnissen anzupassen. Diese vermittelnde Richtung, welche in und mit dem Rabbinismus zeitgemäße Reform erstrebt, vertreten die Rabbinen Chorin, Fassel, Holdheim, Abraham Kohn, Wechsler und Andere. Wir versuchen in Folgendem eine nähere Prüfung der Accomodationstheorie, bekennen aber gerne, daß dieselbe einer umfassendern Untersuchung fähig, ja bedürftig sei, als uns der beschränkte Raum dieser Einleitung gestattet.

Es ward und wird dieser Theorie öfters der Vorwurf gemacht, daß dieselbe durch ihre Erleichterungsversuche dem rabbinischen Erschwerungsprincipe²⁾ entgegenhandle, und also das eigene Princip verleugnend, den rabbinischen Standpunkt verlasse. Dieser Vorwurf ist insofern gegründet, als die kleinliche Ängstlichkeit späterer Casuisten, besonders aus der polnischen Schule, eine mildere Praxis nimmer billigen könnte. Die starre, finstere Afkese dieser Schule kann sich mit dem humanen Streben, sich das Leben ohne Noth nicht zu verbittern, durchaus nicht befreunden. Aber die Rückkehr zu dem er-

1) Ich nehme das Wort Accomodation hier in einem andern Sinne, als es in der neuern christlichen Theologie genommen wird; glaube aber, daß es den zu bezeichnenden Begriff vollkommen decke.

2) כל החמיר חבוא עליו כרכה

leichternden Principe des rabbinischen Alterthums¹⁾, welches alle willkürlichen Beschränkungen ausschließt, kann wohl nicht antirabbinisch genannt werden. Diesem Principe folgend hat sich die liberalere Schule des sanften Hillel der rigoristischen des heftigen Schammai bei vielen (Gelegenheiten widersetzt²⁾. Manche Erschwerungen konnte diese nur durch Ausschließung jener von den Verhandlungen durchsetzen³⁾. Zwei Menschenalter später nahm der freisinnige Josua ben Chananja keinen Anstand, sich über die Schammaischen Erschwerungen mißbilligend auszusprechen⁴⁾. So erließen auch gefeierte Mischnalehrer dem Volke Observanzen, an welche sie selbst sich streng zu halten pflegten⁵⁾. Überhaupt würde man sehr irren, wenn man sich die Altrabbinen als finstere Stubengelehrte dächte. Bei aller Pünktlichkeit in Erfüllung asketischer Kirchengebote,

י) כל המצוות עליו ראוי ללמד Jadajim 4, 3. Dieses Princip ist auch in der daf. 4, 4 erzählten Debatte vorherrschend; denn das כל מצוה כרובה פורש Ber. 28 a ist offenbar interpolirt.

2) Diese wenigen Worte charakterisiren diese Schulen vollkommen. Wenn Jost (kl. Gesch. II. 61.) behauptet, Hillel und Schammai hätten verschiedene Systeme des Judenthums gebildet, verkennt er offenbar den Geist jener Zeit, in welcher überhaupt von keinem Systeme die Rede sein konnte. Unrichtig ist auch Jost's Angabe, daß Schammai's Schule mehr das Wort, die Hillel's mehr den Sinn der heiligen Schrift aufrecht zu erhalten suchte; denn die Debatten dieser Schulen haben nur höchst selten exegetische Tendenz, und betreffen meist nicht pentateuchische Gegenstände. Selbst in den wenigen Stellen, die sich auf Schriftauslegung beziehen, findet sich nur eine Einzige (Ber. 1, 3). — die wahrscheinlich Jost irregeleitet, — wo die Schule Schammai's am Buchstaben hält. Dagegen zeigen aber andere Stellen deutlich, daß dies zufällig, nicht charakteristisch sei (Chag. 1, 1 Jeb. 6, 6.).

3) j. Sab. 1, 4 f. 3 ע 36 ששה חזק עליו והטאר עמרו עליהן בהרבות וכרמחם Ein merkwürdiges, diese Schule bezeichnendes Verfahren.

4) Das Wort, אליל ist a. O. alu auszupprechen, vergl. Sab. 153 b. Nach talmudischer Regel sollte Josua's Ansicht die vorherrschende bleiben. Sie blieb es aber aus Gründen, welche außerhalb dieser Betrachtung liegen, nicht; und gerade jene, mit fanatischer Gewalt functionirten Beschränkungen, denen zufolge auch Brod, Öl und Wein der Nichtjuden verpönt wurden, hielt eine hyperasketische Nachwelt sehr hoch (Ab. Sara 36 a).

5) Beza 2. 6.

mit welchen sie es jedoch nicht so genau nahmen, wie ihre Nachfolger, hatten sie, einige Wenige, wie Iſa k den Schmied und Simon ben Jochaj ausgenommen, genug Sinn für Lebensgenuss und Lebensfreude ¹⁾. Die Resignation der Späteren auf die unschuldigsten Genüsse und Erheiterungen des Lebens ist zum Theil der schiefen Richtung, welche das kirchliche Leben später in Israel genommen, noch mehr aber den Verfolgungen zuzuschreiben, mit welchen die bedrängte, auf sich selbst angewiesene Gemeinde durch eine Reihe von Jahrhunderten zu ringen hatte. Dafs das kriechende Wesen, welches die Juden zum Gegenstande bitteren Spottes und tiefer Verachtung machte, bei der Bildung der jetzigen Generation und den gegenwärtigen Verhältnissen aufgegeben werden müsse, kann auch auf rabbinischen Standpunkte ohne Bedenken zugegeben werden, und die Accomodationstheorie dürfte sich in dieser Beziehung aus den Quellen genügend rechtfertigen lassen.

Mit größerem Rechte scheint dieser Theorie der Einwurf gemacht zu werden, dafs nach der Mischna²⁾ einmal sanktionierte Satzungen nicht fuspensibel, also Reformen innerhalb des Rabbinismus unzulässig seien ³⁾. Gegen diesen, von rabbinischer Seite unaufhörlich urgirten Einwurf haben sich nun folgende, die Um- und Fortbildung des Ritus und der Liturgie rechtfertigende Auslegungen jener Mischna geltend zu machen gesucht.

I.

Chorin's Ansicht ist, dafs der Mischna-Ausspruch: «keine spätere Behörde könne die Beschlüsse einer frühern aufheben», nicht ohne Ausnahme zu verstehen sei, und die Befugnifs zu localen und temporellen Modificationen des Ritus und der Liturgie nicht ausschließe ⁴⁾. Zur Unterstützung dieser Auslegungs-

¹⁾ Ab. Sara 20a. R. Simon b. Gamliels gymnastische Unterhaltungen T. Sukka IV. 198 ₁₄ Sukka 53 a Taan. 22 b das Unverdienstliche des Fastens.

²⁾ Edujoth 1. 5.

³⁾ Vrgl. Mifas bei Joſt IX. 98 im Register. Luzzatto in K. Chemed III. 71.

⁴⁾ S. die Schriften Igereth Elsassaph. Prag 1826. Der treue Bothe. Prag 1831. Hillel. Ofen 1837.

weise können Beispiele angeführt werden, daß sich Synedrien und Hohepriester verschiedene, selbst das schriftliche Gesetz suspendirende Neuerungen erlaubt haben. So hob Johann Hyrkan den Levitenzehnt auf¹⁾; Hillel ließ durch schriftlichen Vorbehalt den Schuldenerlaß im Ruhejahre umgehen²⁾; sein Enkel Gamaliel schaffte manchen Mißbrauch ab³⁾; Simon, sein Sohn, suspendirte, den Umständen nachgebend, ein pentateuchisches Opfergebot⁴⁾. Vom rabbinischen Standpunkte könnte hier auch geltend gemacht werden, daß Salomon nach 1. Kön. 8, 65⁵⁾ eines Nationalfestes wegen die Feier des Veröhnungstages aufhob⁶⁾ und Esra das mosaische Opferritual verletzen ließ⁷⁾. Maimonides kann als Gewährsmann angeführt werden, daß es zu allen Zeiten kirchlichen Behörden freistehe, Ritus und Cultus localen und temporellen Bedürfnissen gemäß zu modificiren⁸⁾. Mehrere ältere und neuere

1) M. Scheni 5, 15. Den ersten Zehnt deducirt der Talmud aus 4 M. 18, 24. Wiewohl nun der Wortlaut dieser Stelle denselben den Leviten zuspricht, meint doch der priesterliche Eleasar b. Afaria, daß derselbe auch dem Priester entrichtet werden könne (Jeb. 86 a.). Nun erwähnt aber der Talmud öfters, Esra habe den ersten Zehnten den Leviten ab- und den Priestern zugesprochen; und die Ausleger mühen sich vergeblich ab, einen Beleg hiefür in der Schrift zu finden (Raschi Chulin 131 b Tos. Jeb. a. O. und Keth. 26 a.). Im Gegentheile wird ausdrücklich berichtet, daß noch unter Nehemia die Leviten Zehnten bekommen. (Neh. 10, 38). Die Abschaffung des Zehnten ist also nicht dem Esra, sondern wie für jeden Unbefangenen aus der Barajtha Sota 48 a sehr deutlich hervorgeht, dem Johann Hyrkan zuzuschreiben.

2) Schebiit 10, 3, 4.

3) Gittin 4, 2, 3 R. Hafsch. 2, 5.

4) Kerit. 1, 7.

5) Merkwürdiger Weise ist diese Stelle allen neuen Kritikern entgangen. Selbst George ließ sie unbeachtet. Sie ist für die Genesis des Veröhnungstages von besonderer Wichtigkeit. (S. Luzzatto Briefe I 697 f.)

6) Der Talmud (Moed Katan 9 a) rechtfertigt dieses Verfahren nach feiner Weise durch einen קל וחומר welcher aber nur agadischen Charakter hat, da die Einweihung des Tempels gesetzlich gar nicht geboten war, und die Deduction von der gebotenen Einweihung des Stiftzeltes auch rabbinisch nicht Stich hält.

7) Temura 15 b.

8) H. Mamrim 2, 3. More Neb. 3, 34. u. 31.

Gelehrte, wie Leon da Modena¹⁾ und der Bekämpfer der neuern deutschen Bibelkritik Samuel David Luzzatto²⁾, haben sich in demselben Sinne ausgesprochen. Demzufolge soll es nun auch den Rabbinen der Gegenwart unbenommen sein, mit Genehmigung der betreffenden Regierungen Synoden zu constituiren, und durch zeitgemäßes Hinzuthun und Hinwegnehmen ritueller Einrichtungen Theorie und Praxis, Lehre und Leben in Einklang zu bringen, und so die Synagoga-Verfassung vor dem Veralten zu bewahren.

II.

Nach Geiger ist der Ausspruch der Mischna nicht auf legislative, sondern auf specielle, juridische Fälle betreffende Entscheidungen zu beziehen. Letztere können nur im Wege der Appellation an einen größern, im Rufe höherer Einsicht stehenden Gerichtshof annullirt werden; legislative Reformen hingegen kommen kirchlichen Behörden aller Zeiten und Orte zu. Diese, der Natur der Sache, dem Wortsinne und Zusammenhange der Mischna sehr angemessene Auslegung hat zwar die Auffassung der Gemara, welche jenem Ausspruche auch legislative Geltung giebt³⁾, gegen sich; aber es ist für Verständniß und Kritik des Talmuds wichtig, den Grundsatz fest zu halten, daß die Gemara keine unfehlbare Autorität für die Interpretation der Mischna sei. Es lassen sich unzählige verfehlte Mischna-Auslegungen in der Gemara nachweisen, was auch Luzzatto anerkannt hat⁴⁾. Dies hat auch Maimonides gefühlt, und darum hat er selbst in seinem streng rabbinischen Mischna Thora die gemarische Auffassung der Mischna nicht immer festgehalten.

Es sei uns gestattet, von vielen hieher gehörigen Beispielen folgende Mischna anzuführen, welche alle Theile der

1) Haboneh zu Schabbat Anf.

2) K. Chemed. 3, 66.

3) M. Katan 3 b u. Par.

4) S. K. Chemed 3, 221 die beherzigenswerthe Anmerkung.

damaligen rabbinischen Legislatur aufzählt, den Werth eines jeden auf folgende Weise bestimmend: »Gelübdeauflösen schwebt in der Luft, Sabbathfatzungen, Festfreudenopfer, Profanisirung geweihter Dinge sind wie Berge, die an Haaren hängen; wenig Biblisches, viel Herkömmliches. Opfer- und Reinigungs-Ritual haben eine Grundlage, sie sind die wesentlichen Stücke 7 des Gesetzes«¹⁾. Ein tieferer Blick in den Entwicklungsgang des jüdischen Ritus bestätigt den Inhalt dieser Mischna vollkommen. Sorgfalt für Rechtspflege und Reinheit der Ehe zeigt sich schon unter Esra, Nehemia und den Männern der sogenannten großen Synagoge²⁾. Auf Tempeldienst und Opfer legten die jüngeren, mehr dem rituellen Momente huldigenden Propheten, welche die Brücke von dem alten ethischen und patriotischen Prophetismus zu dem Rabbinismus bilden, besonderes Gewicht. Merkwürdigerweise werden wichtige Theile unseres jetzigen, später entwickelten Ritus, in dieser Mischna gar nicht erwähnt. Die Gemara, für welche Alles wesentlich ist, und die auf ihrem Standpunkte den Unterschied zwischen Wichtigem und minder Wichtigem in rituellen Dingen nicht gelten lassen kann, corrigirt die Mischna so, daß dieselbe im Widerspruche mit sich selbst alles früher Genannte als zum Wesen des Gesetzes gehörig erklärt³⁾. Dieses Beispiel ließe sich noch mit vielen anderen vermehren, und man weiß wirklich nicht, was man zu der Gutmüthigkeit sagen soll, mit welcher noch Hr. Hirsch erzählt, daß den der Mischna folgenden Amoraim die Erklärung jener mündlich überliefert war. Wie befangen muß man die Discussionen der Gemara betrachten, wenn man auch hier ein traditionelles Moment findet!

1) Chag. 1. 8.

2) Aboth 1, 1.

3) Chag. 11 b. דין דין

III.

L u z z a t t o, welcher dem Miſchna-Ausſpruche auch legislative Geltung giebt, läßt denſelben erſt zur Zeit J e h u d a s, des Miſchna-Sammlers, entſtehen¹⁾. Er führt verſchiedene Beiſpiele an, daß vor dieſer Periode mehrere Behörden ältere legislative Entſcheidungen ſuspendirt haben²⁾. Folgende Miſchna verdient, als den Geiſt des ältern Rabbinismus charakteriſirend, hier als Beleg angeführt zu werden. »A k i b a lehrte, eine von ſ unreinem Gefäße verunreinigte Speiſe könne durch Berührung auch andere Speiſen und Getränke verunreinigen, was zwar auch früher galt, von A k i b a aber zuerſt aus der Schrift deducirt wurde. J o ſ u a ben C h a n a n j a rief bei dieſer Gelegenheit: O wäreſt Du noch am Leben, J o c h a n a n b. S a k k a j! Du hoffteſt, eine künftige Generation werde Speiſen die Fähigkeit, weiter zu verunreinigen, abſprechen; A k i b a, deines Schülers Schüler, hat nun die herrſchende Praxis aus der Schrift gerechtfertigt³⁾! Die freifinnige Denkart ben C h a n a n j a's macht es wahrſcheinlich, daß dieſe ſeine Apoftrophe nichts Anderes als eine Ironie auf A k i b a's ungrammatiſche Exegeſe ſei. Doch dem ſei, wie ihm wolle, ſo viel iſt klar, daß J o c h a n a n die Suspension einer beſtehenden Beſchränkung hoffte, und zwar nicht durch überlegene Synoden, ſondern aus dem einfachen Grunde, weil ſie ſich in der Schrift nicht nachweiſen läßt⁴⁾. Erſt J e h u d a der Naſi ſoll den Synedrien ſo große legislative Gewalt eingeräumt haben, und zwar, wie L u z z a t t o glaubt, um Einheit und Gleichförmigkeit in der Synagoge zu erhalten.

Gegen dieſe Anſicht, welcher auch R e g g i o beipflichtet, läßt ſich jedoch anführen, daß ſich auch nach der angegebenen Periode einzelne Suspensionen früherer Verbote nachweiſen laſſen, wie die Aufhebung des Ölverbotes durch J e h u d a

1) K. Chemed 3, 73.

2) Ned. 6, 4. Nafir 6, 1. Sanh. 3, 4.

3) Sota 5, 2.

4) שאן לו סקרא מן התורה

Nesia, den Enkel des Mischnafammlers¹⁾: Der Wahrheit am nächsten kommt wohl Geiger's Erklärung. Luzzatto's dagegen erhobenes Bedenken läßt sich leicht durch die Annahme beseitigen, daß der fragliche, bereits anderswo erwähnte Satz hier seinem ganzen Wortlaute nach angeführt werde. Die Folgerung, daß nach Geiger's Erklärung jede spätere Suspension wenigstens auf eine frühere Minorität gegründet sein müsse, beruht auf einem Mißverständnisse. Die Minorität nämlich wird dieser Auslegung zufolge deswegen angeführt, um einen spätern Gerichtshof auf ihre Meinung aufmerksam zu machen, nicht um diesem einen Stützpunkt zu geben. Es braucht indeß kaum bemerkt zu werden, daß Geiger's und Luzzatto's Erklärungen sich über den rabbinischen Standpunkt erheben, und den Rabbaniten nicht befriedigen können. Innerhalb des Rabbinismus ist kaum eine andere, der Reform günstige Ausflucht möglich, als die Exceptionen zulassende Annahme Chorin's.

Schwieriger jedoch als gegen die sogenannten Orthodoxen ist die Vertheidigung der Accomodationstheorie gegen die Antirabbaniten. Von dieser Seite werden derselben Unwissenschaftlichkeit, Inconsequenz, und — insofern sie Synoden zur *conditio sine qua non* aller Reformen macht, — Unfruchtbarkeit an praktischen Erfolgen vorgeworfen. Denn wie wenig von derlei Synoden zu erwarten sei, hat die Erfahrung in neuerer und neuester Zeit auf die unwiderprechlichste Weise gelehrt. Zu leugnen ist es auch nicht, daß man bei allen mühsam zusammengetragenen liberalen Stellen aus rabbinischen Schriften die Überzeugung nicht aufgeben kann, daß die rabbinische Lehre in ihrem Partikularismus und ihrem consequent durchgeführten Holorungsprincip das europäische Gesinnung und Gesittung erstrebende Ringen des neuern Judenthums nimmer gutheißen könne. Einzelne freisinnige Aeußerungen alter und neuer Rabbinen entscheiden sehr wenig, da sich ebenso einzelne, alle Reform verdammende Aeußerungen anführen lassen. Am Ende führt dieser kleinliche Citatenkampf zu

1) Ab. Sara 36 a.

Nichts. Faßt man den Geist des rabbinischen Systems gehörig auf, und würdigt man die Bestrebungen der Gegenwart nach ihrer wahren Bedeutung; so wird man finden, daß die heutige Judenheit mit der Unterscheidung socialer und kirchlicher Verhältnisse, mit dem Festhalten am Glauben und dem Auf-¹⁰geben der alten Nationalität den Talmud aufgegeben, und dem Schulchan Aruch den Rücken zugewendet habe. Es ist dies geschichtlich nothwendige Folge der nicht zu vertilgenden Zeitbildung. Dies empfinden die Väter und Mütter, die aus Gewohnheit noch Manches mitmachen, und gegen ihre Kinder so tolerant sind; dies empfinden die Rabbinen, die so Vieles geschehen lassen, und nur noch gelinde Rügen wagen. Und darum ist die Accomodationstheorie hinter der Zeit und dem Leben zurückgeblieben, und ihre partiellen Erleichterungen kommen für den größten Theil der jetzigen Generation zu spät. Vorgeschrittene Intelligenz, höhere Bildung, gehobenes Ehrgefühl, lebhafter Verkehr und umsichtige Betriebsamkeit beherrschen Herz und Gesinnung mit unwiderstehlicher Gewalt, und das Leben mit seinem Treiben hat Differenzen ausgeglichen und Fragen gelöst, über welche unsere Theologen noch lange streiten werden.

Indessen wird kein billig Denkender verkennen, daß eben dieser erfreuliche, aber meist nur in größeren Städten bemerkbare Umschwung einen Fortschritt in den Landgemeinden wünschenswerth mache, damit die Kluft zwischen Juden und Juden nicht noch weiter werde. Hier ist, wie die Erfahrung lehrt, die langsam vorschreitende Accomodation von unendlichem Nutzen. Sie hilft die Ausöhnung zwischen Satzung und Leben herbeiführen. Sie beruhigt schwache Gemüther, muntert die stärkeren zu weiteren Fortschritten auf. Sie bahnt in ihrer Rückkehr zu den Quellen einer freieren, kritischen Forschung den Weg. Sie hat bereits manche wesentliche Verbesserung in Synagoge und Schule eingeführt, und so auf die Entwicklung des Judenthums sehr heilsam eingewirkt. Und Herr Aron Chorin, seit mehr denn 30 Jahren warmer Vertheidiger der Accomodationstheorie, wird ¹¹

immer einen ehrenvollen Platz in der jüdischen Kirchengeschichte einnehmen, wie er denn auch in den Werken Peter Beer's, Jost's, Zunz' mit gerechter Würdigung genannt wird.

Gegenwärtig tritt er, bei Gelegenheit seines Jubiläums, mit drei neuen, aller Beachtung würdigen Vorschlägen auf.

Zuerst zeigt er, daß nach dem Schulchan Aruch das Orgelspiel beim Sabbathgottesdienste in der Synagoge einem Juden nicht verfaßt sei, und demnach in allen Synagogen eingeführt werden könne. Dieser Vorschlag ist um so wichtiger, als in unserm die Tonkunst mit so vieler Sorgfalt pflegenden Vaterlande die Gemeinden an musikalischer Begleitung der Synagogengefänge immer mehr Geschmack finden. Nach dem Vorgange Prags hat bereits Teplitz eine Orgel; Proßnitz in Mähren, Leipa in Böhmen sind sicherem Vernehmen nach eben im Begriffe, diesem Beispiele zu folgen. Jedermann fühlt das Unschickliche, wenn die Orgel gerade am Sabbath und an Festtagen verstummen, oder, was eben so inconvenient ist, von dem Anhänger einer andern Confession gespielt werden muß. Hierzu kommt noch die Rücksicht, daß kleine Gemeinden einen besondern christlichen Organisten nicht besolden können; daß aber anderseits sich jüdische Schullehrer zu Organisten ausbilden werden, sobald dieser Vorschlag Eingang findet. Wir fügen demselben nur noch folgende Bemerkung hinzu.

Bekanntlich ist in neuester Zeit die Anlage und Neigung der Juden zur Musik öfters anerkannt worden. In der That können wir uns einer Reihe von Tonkünstlern und Compositeuren rühmen, welche einen europäischen Ruf erlangt haben. Man wird dies um so merkwürdiger finden, wenn man bedenkt, daß die rabbinische Askese der Tonkunst gar nicht günstig ist.

¹² Ein Mißverständniß hat die historische Angabe der Mischna¹⁾, daß im Schmerze über die Suspension der nationalen Gerichtshöfe musikalische Unterhaltungen aufgehört haben, zu einer

¹⁾ Sota 9, 11.

asketischen Vorschrift für alle Zeiten gemacht¹⁾. Wahrscheinlich hat der Umgang mit den ernsten und gravitätischen Römern, welche die Musik als unziemlich abwiesen²⁾, das einst so ziemlich musikalische Volk der Hebräer, welches später unter macedonischer und makkabäischer Herrschaft die Musik und Gymnastik der Griechen einigermaßen lieb gewann, dieser Kunst abhold gemacht. Gleichwohl wurde die Musik selbst in den Zeiten der verfunkensten Aeußerlichkeit nicht ganz vernachlässigt, und man hat Beispiele, daß Talmudisten die Musik geliebt und betrieben haben³⁾.

In neuerer und neuester Zeit fangen auch israelitische Eltern an, die Musik als einen wesentlichen Theil der männlichen und weiblichen Erziehung zu betrachten, und jede, nur einigermaßen gebildete Gemeinde zählt einige mehr oder minder tüchtige Dilettanten. Hätten die jüdischen Schullehrer musikalische Kenntnisse, die Musik wäre noch mehr verbreitet. Bei künftigen Lehrerwahlen sollten die Gemeinden hierauf Rücksicht nehmen, um so auch Kindern der ärmern Klasse, die sich des Unterrichts eines eigenen Musikmeisters nicht erfreuen können, Gelegenheit zu geben, wenigstens die Elementarkenntnisse dieser, auf Geist und Herz so wohlthätig einwirkenden Kunst sich anzueignen.

Das Bedürfnis musikalischer Bildung wird so allgemein gefühlt, daß trotz aller Einwendungen einseitiger Utilitarier (Gesangunterricht in mehreren Schulen eingeführt wird, und selbst hyperasketische Rabbinen keinen Anstand nehmen, ihre Kinder in Vocal- und Instrumentalmusik unterrichten zu lassen. Was hätte man wohl vor einem Jahrzehnt gesagt, wenn man bei einem Rabbiner ein Fortepiano gefunden hätte? Jetzt findet man nichts Auffallendes darin. So antiquirt sich¹³ Manches im Leben, und der Rigorismus muß dann gute Miene zum bösen Spiele machen. Warum also steht man an, noch

1) Or. Chajim. 560, 3. Die Umstände haben dem strengen Naphtali folgende mildernde, aber untreue Uebersetzung dieser Stelle abgedrungen: Auch Freudengefänge und Musikergetzungen als Genußzugabe zum Lebensgenuss seien beschränkt in Jakauws Häusern. S. Lebensalter 305 ff.

2) Bekannt ist des Corn. Nepos Proömium und die Worte Epamin. 1.

3) S. z. B. Chavvoth Jair 205.

den einen kleinen Schritt vorwärts zu thun? Ist doch das Musizieren am Sabbath, wie schon Abr. Kohn nachgewiesen, nicht einmal streng verboten! ¹⁾ — Hoffentlich werden aber bald Israel's Söhne und Töchter auch auf dem Lande die freien Sabbathstunden den schönsten und unschuldigsten Freuden der Musik weihen. Die Sabbathfeier wird immer mehr ihren unfreundlichen, essenischen²⁾ Charakter verlieren, und so Israel's und seiner Lehre würdiger erscheinen.

Der zweite Vorschlag erlaubt unter einigen Modificationen das Befahren der Eisenbahn am Sabbath. Herr Chorin geht von der Bemerkung aus, daß bei gegenwärtigen Verhältnissen die der Industrie und dem Handel entgegenstehenden kirchlichen Hindernisse, wenn dieselben nicht wesentliche Religionsfachen betreffen, so viel als möglich beseitigt werden müssen. Er zeigt, daß dieser Rückzicht auch ältere Rabbinen nicht fremd waren. Jeder, der das Leben mit seinen Bedürfnissen kennt, sieht leicht ein, daß das Verlangen betriebsamer Geschäftsleute, den Erwerb nicht durch hyperasketische Fesseln erschwert zu sehen, billig und gegründet sei, und daß hier ein hingeworfenes Wort eines müßigen, scrupulösen Rabbi nicht den Ausschlag geben dürfe. Im Studierzimmer mag es wohl eine angenehme Beschäftigung sein, der Phantasie freien Spielraum zu lassen, und sich in Sinnbildern und Deuteleien aller Art nach Herzenslust zu ergehen. Das Leben mit seinem Ernste ist diesen sinnigen Spielereien und Deuteleien nicht so leicht unterzuordnen, wie dunkle, jede beliebige Deutung annehmende Sprüche des alten Orients. Was würde wohl aus
 14 Israel werden, wenn Hirsch's Betrachtungsweise allgemein würde, und Partikularismus, Dünkel und Anmaßung einkehrten in Israel's Häuser? Sind seine Begriffe von »Jisroelthum und Jisroelswürde« mit der Humanität, mit einem thätigen Lebensberufe wohl vereinbar?

Dem dritten Vorschlag zufolge sollten die, dem Landesge-

¹⁾ M. Abr. 338, 5.

²⁾ Jos. de bello jud. XI 8, 9 Hier ist der wahre Ursprung der שמרים zu suchen, den die Gemara nicht mehr kannte, wie an einem andern Orte ausführlich gezeigt werden soll.

setze gemäß zwischen Tod und Beerdigung zu verstreichenden 48 Stunden in die sieben Trauertage eingerechnet werden. Die Trauergebräuche sind in neuester Zeit vielfältig besprochen, und Bedürfnis und Zulässigkeit mancher Milderungen umständlich gezeigt worden. Es gehört zu den Wünschen, deren Befriedigung uns sehr Noth thut, daß dieselben einer, die ewige Fortdauer der Seele verkündenden Glaubenslehre gemäß eingerichtet werden mögen. An diese Vorschläge schließt sich eine, wiewohl nicht erschöpfende, doch manche fruchtbare Andeutung enthaltende Abhandlung über das traditionelle Moment des Talmuds. Schreiber dieses hat sich hierüber bereits anderswo ausgesprochen, und die Genesis des Traditionsbegriffes aus Josephus, Philo und der Mischna nachgewiesen¹⁾. Fortgesetzte Forschungen auf diesem Gebiete bestätigen seine Resultate vollkommen, und er gedenkt, dieselben nächstens dem Publikum vorzulegen. Durchgreifende, wesentliche Verbesserungen können nur aus dem Boden der Wissenschaft erblühen; darum thut uns vor Allem eine wissenschaftliche Erörterung der Hauptfragen Noth. Das geschichtlich Ermittelte wird sich erhalten und im Leben geltend machen. Die mythische Richtung, die antike wie die moderne, ermangelt aber alles geschichtlichen Bodens; denn die Alten haben Traumgesichte, und die Jungen gefallen sich in Visionen.²⁾

1) S. oben S. 5 ff.

2) Joel 3, 1.

Die Grundlehren der Religion Israel's.¹⁾

1858.

Was ich über die Principien der Religion lehre, ist mir wichtiger als Alles, was ich sonst lehren mag.

(Maim. Mischnakomm. Ber. 9, Ende.)

1. RELIGIÖSER GLAUBE.

Bekennen einer positiven Religion ist religiöser Glaube die Ueberzeugung von der Wahrheit höherer, göttlicher Offenbarung. Ein Wissen ist diese Ueberzeugung nicht, allein noch viel weniger ist sie ein bloßes Wähnen und Meinen. Was sie annimmt und festhält liegt außerhalb der Grenzen der Erfahrung, und außer dem Gebiete der Sinnlichkeit. Dennoch achtet sie es für wahr und betrachtet es für zuverlässig. Ihr ist Nichts vernünftiger, einleuchtender und befriedigender, als das für wahr anzuerkennen, was die höchste Vernunft lehrt und offenbart. Dabei beruhigt sie sich. Sie denkt: was der Untrügliche redet und entscheidet, kann nichts Anderes als der Ausdruck untrüglicher Wahrheit sein.

Dieser Offenbarungsglaube schließt aber das Forſchen auf religiöſem Gebiete keineswegs aus. Wenn innere Vernunftgründe die geoffenbarte Wahrheit unterſtützen, ſo wird der Gläubige, weit entfernt dieſelben zu verſchmähen, ſich ihrer aus ganzem Herzen freuen. Sie machen ſeinen Glauben nur feſter und inniger. Sie bewahren ſeine fromme Ueberzeugung vor der Gefahr,

¹⁾ Ben Chananja I. (1858) 49—69.

durch das geringste Erwachen der Reflexion und des Zweifels erschüttert zu werden. Der Religionswissenschaft ist die Forschung sogar unentbehrlich. Denn ihre Aufgabe ist es, die Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit der Zeugen zu prüfen, denen sie die Kunde von der höhern Offenbarung verdankt. Sie muß ihre Mühe und Anstrengung verdoppeln, wenn der richtige Sinn der
 50 Offenbarungsurkunden zu finden, die Zeit ihrer Aufzeichnung zu ermitteln, ihr Lehrgehalt in ein wohlgeordnetes systematisches Ganzes zu bringen, und die Entwicklung der religiösen Anschauungen im Laufe der Zeiten nachzuweisen ist. Endlich muß sie den Gebrauch ihrer Waffen gerne jedem gönnen, der dem Aberglauben auf eine wirkfame Weise entgentreten will. Niemals wird sie aber die menschliche Vernunft als alleinige Quelle, als alleinige Richtschnur religiöser Erkenntniß betrachten. Die religiöse Erkenntniß des Gläubigen ruht wesentlich nicht auf inneren, dem Glaubensinhalte selbst entnommenen Gründen; vielmehr ist das unbedingte Vertrauen auf die Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit der Offenbarungszeugen ihr eigentliches Fundament. Von diesem Vertrauen erfüllt, eignet der Gläubige sich den Offenbarungsinhalt an, nimmt denselben in Geist und Gemüth auf und läßt sich von ihm durchdringen. Heilig, wie die Pflicht des freudigen Gehorsams gegen das geoffenbarte Gesetz, ist ihm die Pflicht der innigen Aneignung der geoffenbarten Lehre. Jenes ist der Leitstern seines Lebens, diese die Sonne seines Glaubens.

Allein kennt das Judenthum wirklich eine solche Glaubenspflicht? Fordert es von seinen Bekennern die Aneignung gewisser Dogmen? Begnügt es sich nicht, denselben Gesetze für ihr Verhalten vorzuschreiben, ohne der Freiheit ihres Denkens irgend eine Grenze zu setzen?

Diese Fragen könnten dem, der mit dem Wesen einer positiven Religion vertraut ist, seltsam und überflüssig scheinen. Allein es ist hinlänglich bekannt, daß dieselben seit Mendelssohn ganz anders beantwortet wurden, als nach der Natur der Sache und nach den Religionsquellen zu erwarten war. »Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes — sagt nämlich Mendelssohn — lautet kein

einziges: du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heißen: du sollst thun oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andere Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Thatkraft des Menschen gerichtet. Ja das Wort in der Grundsprache, das man durch den Glauben zu übersetzen pflegt, heißt an den mehrsten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung. ⁵¹ 1)»

Dieser Protest gegen jede Glaubenspflicht ist seitdem öfters wiederholt worden.

Auf das etymologische Argument Mendelssohn's legt auch der neueste jüdische Religionsphilosoph, Dr. Steinheim, großes Gewicht ²⁾. So, meinte man, sei es schon in der biblischen Sprache ausgeprägt, daß das alte Israel wohl das Vertrauen auf geoffenbarte Zusage und Verheißung, nicht aber den Glauben an geoffenbarte Lehre und Wahrheit gekannt habe.

Merkwürdig ist nun zunächst, daß man die in dieser Unterscheidung liegende Inconsequenz nicht herausföhlte. Genau genommen ist nämlich der religiöse Glaube aller positiven Religionen, wie bereits angedeutet wurde, auch nichts Anderes, als eine Frucht des Vertrauens auf die Zeugen der göttlichen Offenbarung. Warum sollte nun dieses Vertrauen minder gerechtfertigt sein, als dasjenige auf Zusage und Verheißung? Der Fromme, erkennt man an, handelt ganz seiner würdig, wenn er auf die ihm gewordenen göttlichen Verheißungen baut, ohne die der Erfüllung günstigen oder ungünstigen Chancen abzuwiegen. Warum sollte er nicht seiner würdig handeln, wenn er auf die Wahrheit der geoffenbarten Lehren mit gleicher Zuversicht baut? Was giebt der geoffenbarten Zusage eine größere Autorität als der Aussage? Entspringen ja beide einer und derselben Quelle, und ist ja der Glaube als assensus, gegen den man sich so sehr sträubt, seinem innersten Wesen nach Nichts als fiducia oder acquiescentia, deren Verdienstlichkeit zugestanden wird.

1) Jerusaleum, Werke, III 321 ff.

2) Glaubensl. d. Synagoge S. 17.

Rückfichtlich des hebräischen Sprachgebrauches, auf welchen man sich beruft, hat die neuere linguistische Forschung dargethan, daß **אמן** innerlich festhalten, an Etwas glauben bedeutet. Vertrauen im engern Sinne drückt der Hebräer bekanntlich mit **אמנא** aus.

2. DER RELIGIÖSE GLAUBE IN DER HEILIGEN SCHRIFT.

Werfen wir einen tiefern Blick in die Quellen, so müssen wir bald zu der Gewißheit gelangen, daß die Gesetze der Thora sich durchaus nicht auf Thun oder Nichtthun beschränken. Beschränkten sie sich darauf, so würde schon äußere Legalität des Wandels den Forderungen der Thora genügen; dies ist aber nicht der Fall. Das göttliche Gesetz will nicht nur das äußere, sondern ganz vorzüglich das innere Leben veredeln und heiligen ¹⁾. Es dringt daher auf Gottesfurcht ²⁾, auf Gottesliebe ³⁾, auf Gottvertrauen ⁴⁾, und auch die Selbst- und Nächstenpflichten will es aus religiösen Motiven erfüllt und geübt wissen ⁵⁾. »Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott!« — »Du sollst dich nicht rächen, noch Zorn nachtragen den Söhnen deines Volkes; liebe deinen Nächsten wie dich selbst: ich bin der Ewige!« — »Ganz sollst du sein mit dem Ewigen deinem Gotte⁶⁾!« Im Geiste der Thora und nach dem natürlichen Sinne ihrer Worte ist es mithin keine Einladung zu metaphysischen Betrachtungen, sondern ein Religionsgebot, wenn es heißt: »So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, daß der Ewige Gott ist im Himmel droben und auf Erden unten, keiner sonst⁷⁾!« — Ein Gebot und nicht

¹⁾ 2 M. 20, 17. 3 M. 19, 2. 5 M. 5, 18.

²⁾ 5 M. 6, 2, 13. 10, 20. 13, 5. 14, 23. 17, 19.

³⁾ Daf. 6, 5.

⁴⁾ Daf. 6, 16.

⁵⁾ 3 M. 19, 2. 3, 14—18.

⁶⁾ 5 M. 18, 13.

⁷⁾ Daf. 4, 39.

eine Aufforderung zu philosophischen Untersuchungen liegt auch in dem Zurufe: »Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig ¹⁾!« Der Glaube an die geoffenbarten Lehren wird unerlässlich gefordert, ohne daß jedoch die einleuchtende Verständlichkeit derselben unerwähnt bliebe: »Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht verborgen und ist nicht fern. Es ist nicht im Himmel, daß du sagest: Wer steigt für ⁵³ uns in den Himmel hinauf und holt es uns, und macht es uns kund, daß wir es erfüllen. Und es ist nicht jenseits des Meeres, daß du sagest: Wer reist für uns jenseits des Meeres hin, und holt es uns, und macht es uns kund, daß wir es erfüllen. Sondern sehr nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen es zu erfüllen ²⁾.«

Den hohen Werth, welcher in der biblischen Periode dem religiösen Glauben beigelegt wurde, zeigt am deutlichsten die unerbittliche Entschiedenheit, mit welcher die Propheten gegen den Unglauben eifern. Wenn Jesajas in einer der Strafreden, die er unter der Regierung des Königs Ahas gehalten, diejenigen geißelt, »die da sprechen: Er eile, beschleunige sein Werk, auf daß wir es sehen, und es komme heran und treffe ein der Rathschluß des Heiligen Israels, daß wir es erfahren ³⁾.«, so denkt er offenbar an die Ungläubigen, bei denen der Propheten Wort und Lehre keinen Eingang findet. Ihnen gilt der Ruf: «Wehe denen, die das Böse gutnennen und das Gute böß, die **Finsterniß machen zu Licht, und Licht zu Finsterniß**, die Bitteres machen zu Süßem und Süßes zu Bitterem; wehe denen, die weise sind in ihren Augen und vor ihrem Angesichte verständig ⁴⁾!« Bei einer andern Gelegenheit hält Jesajas gegen die Ungläubi-

¹⁾ Daf. 6, 4.

²⁾ Daf. 30, 11—14.

³⁾ Jesaj. 5, 19.

⁴⁾ Daf. 20. 21. (f. Luzzatto daf.)

gen eine ausführlichere Strafrede ¹⁾, in welcher er auch die Ruhe und das Getroſtſein des «Gläubigen» erwähnt. Nicht minder nachdrücklich wird in den anderen prophetiſchen Büchern, und in den Pſalmen gegen den Unglauben angekämpft²⁾. Und wer den Geiſt und die Abfaſſungszeit des 119-ten Pſalms ⁵⁴ kennt, wird Vers 30 wohl ſchwerlich anders überſetzen, als: «Den Weg des Glaubens wähle ich; deine Rechte hab' ich vor mir!»

Je unbefangener wir den Geiſt der Bibel auffaſſen, und je natürlicher und einfacher unſere Exegeſe iſt, deſto klarer leuchtet uns die Wahrheit folgender Sätze entgegen: Die gottgeſandten Lehrer der Vorzeit leiteten ihre Mitbürger und Zuhörer einerſeits zwar hin zur Betrachtung der Werke Gottes und zur Anſchauung derſelben als einer Offenbarung des mächtigen, weiſen und gütigen Schöpfers; das Heidenthum mit ſeinen Kundgebungen ward von ihnen auch als Thorheit und Unvernunft bekämpft: aber andererseits ſetzten ſie den Glauben an ihr Wort voraus, und rechneten auf willige Aufnahme und Aneignung alles deſſen, was ſie im Namen ihres unendlichen Senders verkündeten und lehrten. Der Prophet hatte nicht nöthig, dies immer ausdrücklich zu erklären; ſchon ſein Auftreten war eine Wiederholung der alten Apoſtrophe: «Wenn ich den Namen des Ewigen anrufe, gebet unſerm Gotte die Ehre ³⁾!» Und wenn in den Pſalmen die Thora oder das Wort Gottes geprieſen wird, ſo geben die heiligen Sänger deutlich zu erkennen, daß ſie gerade in dem Offenbarungsglauben Troſt und Beruhigung gefunden haben. Selbſt das Buch Hiob abſtrahirt von dieſem Glauben nicht, um der Selbſtüberhebung der menſchlichen Vernunft das Wort zu reden; vielmehr wird hier die erhabene Idee durchgeführt, daß über die Weltregierung und die Fügung der menſchlichen Schickſale dem Sterblichen kein Urtheil, ſondern einzig das Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit in demüthiger Ergebung gezieme.

¹⁾ Daſ. 28, 9—22.

²⁾ Amos 5, 18. Jer. 8, 8. 9. Ezech. 8. 12. 9, 9. Pſalm 73, 3—11. u. a. a. St.

³⁾ 5 M. 32, 3.

3. DER RELIGIÖSE GLAUBE IN DER NACHBIBLISCHEN LITTERATUR.

Je mehr während der griechischen Periode Reflexion und Zweifel erwachten und fogar in die nationale Litteratur drangen, desto nachdrücklicher warnten die Weisen der Nation vor unnützem, ja gefährlichem Grübeln, desto wärmer empfahlen sie Glauben und Demuth. »Trachte nicht — sagt Ben Sira — nach Dingen, die dir zu schwer sind, und for-⁵⁵ sche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, darnach richte deinen Sinn; denn es frommt dir nicht das Verborgene zuerspähen. Gieb dich nicht mit überflüssigen Dingen ab; es ist dir schon mehr gezeigt, als der Verstand eines Menschen fassen kann. Viele hat schon ihre hohe Einbildung irreggeführt, und der vermessene Dünkel um den Verstand gebracht¹⁾.» Nachdem er die beglückenden Wirkungen der Weisheit mit beredten Worten geschildert hat, ruft er aus: »Alles dies gewährt das Buch des Bundes mit Gott dem Höchsten, das Gesetz, welches Moses geboten zum Erbtheil für die Gemeinde Jakob's. Es erfüllt Alles mit Weisheit, wie der Phison und wieder Tigris in den Tagen des Frühlings. Es fließt über von Klugheit, wieder Euphrat und wieder Jordan zur Zeit der Ernte. Es strömt Belehrung aus, wie ein Licht, und wieder Gihon zur Zeit der Weinlese²⁾.» Ferner: »Ein verständiger Mensch baut fest auf das Gesetz; es ist ihm so glaubwürdig, wie die Antwort durch Licht und Recht³⁾.«

Der Glaube wird als eine herrliche, gottgefällige Gefinnung gepriesen.⁴⁾ Alles dies geschieht auf dem naiven Stand-

1) Sir. 3, 20—23.

2) Daf. 24, 22—25.

3) Daf. 36, 3.

4) Mech. Betschallach 33 b Friedm. Schem. r. 22, 3 Romm.

56 punkte der Gläubigkeit, welchen die Gesetzes- und Midraschlehrer zumeist eingenommen haben. Anders gestalteten sich die Anschauungen während der arabischen Kulturepoche, wo die philosophische Speculation einheimisch wurde in Schule und Litteratur, ja selbst in Synagoge und Liturgie, und nur Einzelne, wie R. Scharrira Gaon, dem Geiste der Zeit fremd blieben. Das Studium der Religionsphilosophie gelangte nun zu einer großen, früher nie gekannten Blüthe, und wurde so hoch gehalten, daß es selbst in das biblische Alterthum zurückverlegt wurde ¹⁾.

Die jüdischen Religionsphilosophen der arabischen Periode wichen in ihren Lehren und Meinungen vielfach von einander ab. Vier Schulen bildeten sich im Laufe der Zeit heraus.

Die erste und älteste Schule ist die der Motekallemin ²⁾ oder der Anhänger des Kelâm. Der Kelâm ist die im zweiten Jahrhundert der Hedsehra entstandene Dogmatik der Araber, welche sich die Aufgabe stellte, die Wahrheit der religiösen Dogmen philosophisch zu beweisen³⁾. Das erste jüdische Kontingent zu dieser Schule stellten die Karäer⁴⁾. Die Rabbaniten blieben aber auch nicht zurück. Die berühmten Geonim R. Saadia und Haj gehörten dieser Schule an⁵⁾. Den zwölf wichtigsten Lehrfäzzen derselben widmet Maimonides eine ausführliche Auseinandersetzung⁶⁾. Auf eine eigenthümliche, platonisirende Weise wurde der Kelâm von R. Salomo Gebirol und R. Abraham Ibn Ezra bearbeitet; an sie knüpften die späteren Kabbalisten an ⁷⁾. Die zweite Schule bilden die Peripatetiker, von R. Abraham b. David ha-Levi, R. Mose b. Jakob Ibn Ezra und vorzüglich von Maimonides repräsentirt. Letzterem schlossen sich zahlreiche rabbanitische und karaitische Nachfolger an. Die entschiedenen Offenbarungstheologen, welche die Verbindung der Theologie

¹⁾ More Neb. I 71.

²⁾ מוֹתְקַלְמִי

³⁾ Munk, Guide I 335.

⁴⁾ Daf. 337 und Delitzsch Proleg. zum Ez Chajim §. 1.

⁵⁾ Kaffel Kufari, 408.

⁶⁾ More Neb. I 73.

⁷⁾ Senior Sachs ha-Jona an versch. St.

mit der Philosophie für unnütz, ja für gefährlich halten, bilden ⁵⁷ die dritte, die entschiedenen Rationalisten die vierte Schule. Der Wortführer jener ist Jehuda ha-Levi; die Anhänger dieser sind Levi ben Gerson, Mose Narboni, Isak Albalag, Samuel Zarzah und Aron Alrabi.

Die rationalistische Schule ausgenommen haben nun nicht nur die entschiedenen Offenbarungstheologen, sondern auch die übrigen Richtungen mit aller Entschiedenheit dem Offenbarungsglauben das Wort geredet, ob sie auch in manchen Stücken, wie namentlich in Rücksicht auf die Bedeutsamkeit der Wunder, nicht gleicher Meinung waren. Saadia bemüht sich die Nothwendigkeit einer höhern, göttlichen Offenbarung nachzuweisen, und beruft sich auf die Schrift, welche diejenigen, die den Sendboten Gottes Glauben schenken, die Frommen, die Ungläubigen hingegen die Irrenden nennt ¹⁾. Abraham Ibn Efra erklärt, daß bei Übung der göttlichen Gebote Alles auf den Glauben des Herzens ankomme ²⁾, und Maimonides lehrt, daß die Erkenntniß des einzigen Gottes ein Religionsgebot sei³⁾. Die französischen und die ihnen folgenden deutschen und polnischen Rabbinen verharreten, da sie zu wissenschaftlicher Forschung nicht angeregt wurden, ganz auf dem Standpunkte der talmudischen Zeit. Solchergestalt bezeugt die Geschichte unzweideutig, daß es keine Periode gab, wo die jüdische Theologie auf die Forderung des religiösen Glaubens verzichtet hätte.

¹⁾ Emunoth we-Deoth 3, 4.

²⁾ Jeßod Mora VII.

³⁾ Jeßode ha-Tora 1, 6.

4. RELIGIÖS-ETHISCHE GRUNDLEHREN IN DER HEILIGEN SCHRIFT UND IM TALMUD.

Nichtsdestoweniger muß der Mendelssohn'schen Schule zugestanden werden, daß die heilige Schrift keine eigentlichen Glaubensartikel namhaft mache. Dieser Mangel an Glaubensartikeln ist aber nicht aus dem im biblischen Alterthume herrschenden Mangel an Glauben, sondern aus einem ganz andern Grunde herzuleiten.

Die Propheten und die heiligen Sänger sprechen das aus, was ihnen Gott eingiebt: »Gott der Herr redet, wer sollte
58 nicht prophezeien?«¹⁾ — «Der Geist Gottes redet durch mich, und sein Wort ist auf meiner Zunge.»²⁾ Das Wort Gottes gehört nicht ihnen, sondern sie gehören dem Gottesworte. Das gebietet, und sie gehorchen. Das treibt an, und sie geben nach. Das wird mächtig in ihnen und überwältigt sie, daß sie es hervorbrechen lassen, — hervorbrechen nicht selten wider ihren Willen. »Und wenn ich dachte: ich will seiner nicht erwähnen und nicht mehr reden in seinem Namen, so ward es in meinem Herzen wie brennend Feuer, eingeschlossen in meine Gebeine, und ich war zu schwach, es zu ertragen, und hielt es nicht aus.«³⁾ Bei dieser unmittelbaren und innigen Gemeinschaft mit dem Unendlichen war den Gottesmännern jene abstrahirende und reflectirende Verstandesthätigkeit gänzlich fremd, vermittelt welcher die Aufstellung einzelner den Glaubensinhalt umfassender Lehrsätze bewerkstelligt wird, wie denn überhaupt die wissenschaftliche Reflexion erst durch griechischen Einfluß auf jüdischen Boden verpflanzt wurde. Wer aus dem Umfande, daß ein Jesajas keine Glaubensartikel erwähnt, den Schluß zieht, daß derselbe den religiösen Glauben nicht gekannt habe, gleicht ungefähr dem, der dem Propheten die gründliche Kenntniß der hebräischen Sprache nicht zugestehen wollte, weil sich in seinen Reden keine ein-

¹⁾ Amos 3, 8.

²⁾ 2 Sam. 23, 2.

³⁾ Jer. 20, 9.

zige grammatische Regel findet! — In der That verhalten sich die Glaubensartikel zu den Lehren der Propheten ganz so, wie sich die Regeln der hebräischen Grammatik zu der Sprache der Propheten verhalten.

Eigentliche Glaubensartikel sucht man in der Schrift vergebens. Dagegen geben sich schon in der Thora die zehn Worte (der Dekalog) als religiös-ethische Fundamental-Gesetze zu erkennen. Ihre Offenbarung wird mit der feierlichen Vorbereitung Israels eingeleitet. Sie verkündet unter wunderbaren Naturerscheinungen Gottes Stimme dem versammelten, erschütterten Volke. Sie gräbt Gottes Hand in steinerne Tafeln. Sie werden in der heiligen Lade aufbewahrt. Als das Wesentlichste der Gesetze Gottes werden sie schon in der Thora bezeichnet¹⁾, und auch die Benennung »die zehn Worte,« die so oft wiederkehrt, zeigt auf ihre hohe Bedeutung hin.

Dafs die zehn Worte nicht lose an einander gereihten Gesetze enthalten, sondern ein wohlgeordnetes Ganze bilden, ist nicht schwer zu erkennen. Schon für Philo²⁾ war ihr Zusammenhang Gegenstand der Reflexion; schon er bezeichnete die ersten fünf als Pflichten gegen Gott, die andern fünf als Pflichten gegen den Nebenmenschen. Unter den rabbanitischen Auslegern widmet Ibn Ezra der Anordnung des Dekalogs zuerst seine Aufmerksamkeit, wie er denn auch der Erste ist, der die in demselben enthaltenen Verbote nicht nur in legalem, sondern auch in ethischem Sinne auffafst und erklärt. Ewald schließt seine Erläuterung des Dekalogs mit den Worten: »Nichts ist also an Inhalt und Anordnung vortrefflicher und einziger als diese zehn Gebote der zwei Steinplatten³⁾«.

Die Anerkennung der Fundamentalität der zehn Worte spricht sich in verschiedenen alten liturgischen Einrichtungen aus. Mit den zehn Worten eröffnete man im zweiten Tempel die tägliche Verlesung einiger Thora-Abschnitte⁴⁾. In⁵⁾ den Syna-

1) 5 M. 4, 13.

2) De decalogo 746 ff.

3) Geschichte des Volkes Israel (1845) II 153.

4) Tamid 5, 1.

5) j. Ber. 1, 8 f. 3^o 32 babli 12 a.

gogen soll diese Einrichtung deshalb keinen Eingang gefunden haben, weil man beforgte, die Irrlehre, daß nur der Dekalog göttlichen Ursprungs sei, würde darin Bestätigung finden.

Das Wochenfest, welches die Synagoge als den Tag der Offenbarung der zehn Worte feiert, wird in den Gebeten als Zeit der Verleihung der Thora¹⁾ bezeichnet.

60 Die hohe Wichtigkeit der Schriftabschnitte, welche das Schema bilden, finden manche Schriftgelehrte nur darin, daß in denselben die zehn Worte angedeutet sind²⁾. Dieselbe Motivierung wird auf den Kedoschim-Abschnitt angewendet, welcher einen Bestandtheil der Königslection zu Ende des Erlaßjahres gebildet haben soll³⁾. Endlich wurde auch durch die Thora-Eulogien ihre hervorragende Bedeutung anerkannt⁴⁾.

Wie in der Liturgie, so wird auch in der Schriftauslegung die Fundamentalität des Dekalogs zu allen Zeiten festgehalten. Manche Schriftforscher begnügen sich damit, auf dieselbe in Kürze aufmerksam zu machen, manche gehen auf eine nähere Entwicklung ihres reichen Inhaltes ein. Jenes thut Josephus⁵⁾; der ausführlicheren Behandlung begegnen wir, wie bereits angedeutet wurde, zuerst bei Philo.

Dieser sprach es auch zuerst deutlich aus, daß sich aus den zehn Worten alle Gesetze der Thora entwickeln lassen, so daß sich diese zu jenen wie Kinder zu ihren Müttern verhalten⁶⁾; eine Anschauung, die wir zwar nicht in dem ältern, aber doch in dem jüngern Midrasch und bei den Kabbalisten

1) בתן תורתו. Der berühmte Kirchengeschichtschreiber Neander, ein geborner Jude, identificirt dieses Fest mit שמחת תורה! Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christlichen Kirche (1841) I 7.

2) jer. das.

3) Vaj. r. 24, 5 Romm. Tanchuma Kedosch. 3 und Tanch. Buber daf.

4) j. Meg. 3, 7 f. 74b 60

5) Antt. III. 5, 4. 5: Was seiner Äußerung: nobis quidem nefas est illa totidem verbis evulgare zu Grunde liege, ist nicht leicht zu errathen. Nahm er vielleicht Anstand, 2 M. 20 5 seinen römischen Lesern wörtlich zu übersetzen?

6) De decalogo 765 E. Paris

wieder finden¹⁾. Den ersten Versuch, die jedem der zehn Worte unterzuordnenden Gesetze speciell aufzuzählen, machte in poetischer Form R. Saadia Gaon²⁾. Im eilften Jahrhundert verfaßte R. Eliezer ben Nathan aus Mainz einen noch vor-⁶¹ handenen Pijut, in welchem er ebenfalls die 613 Gesetze der Thora nach den Rubriken der zehn Worte aufzählt³⁾. Um das Jahr 1300 schrieb ein unbekannter Verfasser ein profaisches Werk gleicher Tendenz⁴⁾.

Die Methode, alle pentateuchischen Gesetze dem Dekaloge unterzuordnen, erfreute sich auch des Beifalls der Karäer. Der gelehrte karäische Arzt Jehuda Hadaßi in Konstantinopel bediente sich derselben bei der im Jahre 1148 begonnenen Ausarbeitung seines großangelegten Werkes »die Wage⁵⁾«, oder »die Cypertraube⁶⁾«. Unter den späteren rabbanitischen Exegeten wiederholt besonders Don Ifak Abravanel mit Nachdruck, daß die zehn Worte die Wurzeln und Principien der Thora bilden, in denen die übrigen Gesetze angedeutet und enthalten sind⁷⁾.

Bei der tiefen Ehrfurcht, mit welcher die Ausleger an die Erklärung der sinaitischen Grundgesetze gingen; ist es natürlich, daß sie nach Maßgabe der Schule, zu welcher sie gehörten, auch in der Zahl dieser Gesetze, ja selbst in der Summe ihrer Buchstaben mannigfaltige Andeutungen und Anspielungen fanden. Philo erinnert in seiner Einleitung zum Dekalog an die Bedeutsamkeit der Zehnzahl in der Arithmetik⁸⁾ und in der Geometrie, so wie an die bekannten zehn Kategorien der Philosophen. Anderswo lehrt er⁹⁾, daß der Dekalog

1) Bamidb. r. 13, 16 Romm. Rafchi 2 M. 24, 12. Sohar. II. 82 a. Menorath ha-Maor 145. Vgl. Meor Enaj. Abfchn. 4 I, 55^b Wien.

2) Kobec Maase Jede Geonim, Berlin 1856, 39.

3) S. Landshut Amude ha-Aboda, Berlin 1857, 20.

4) מאמר השכל Cremona 1557. Rödelheim 1804. Wien 1815. (Benjacob, Ozar Nr. 255).

5) חפץ

6) משכיל הכפר

7) 2 M. 20, 1.

8) Auch die pythagoräische Tetraktis beruhte bekanntlich auf der Heiligkeit der Zehnzahl.

9) De congressu quæ. erud. grat. p. 441 C.

im Verhältniffe zu der ganzen Summe der Gefetze das sei, was die Dekade im Verhältniffe zu allen Zahlen. Ibn Elra führt im Namen eines feiner Zeitgenossen an, daß das erste Wort des Dekalogs dem sich offenbarenden Gotte, jedes der ⁶² folgenden neun Worte aber einer der neun Sphären entfpreche¹⁾. Diese Parallelifirung fcheint karäifchen Urfrungs zu fein, indem fie fich ganz in derfelben Weife auch in dem merkwürdigen, liturgifch-poetifchen Werke des Karaiten Jehuda b. Eljja (Gibbor ausgeführt findet²⁾). Die Kabbaliften brachten die zehn Worte mit ihren zehn Sefiroth oder Vollkommenheiten des göttlichen Wefens in Rapport. Die Midrafchlehrer hatten fchon früher die Buchftaben des Dekalogs gezählt. Die Summe derfelben, 620, fanden fie den fieben Tagen des Urbeginns und den 613 Gefetzen der Thora entfprechend, womit angedeutet werden follte, daß die fichtbare Schöpfung der Thora wegen in's Dafein gerufen worden fei³⁾. Und als Prof. Haneberg in München 1850 die Worte niederschrieb: »Wie am Beginne ein zehnmaliges Sprechen die fichtbare, äußere Schöpfung hervorgerufen hatte, fo legten die zehn Worte, welche Gott vom Sinai herab fprach, den Grund zur geiftigen Weltordnung⁴⁾«, — ahnte er wol fchwerlich, daß jüdifche Midrafchlehrer und Kabbaliften die Parallele längft vor ihm gezogen hatten⁵⁾!

Außer dem Dekalog fcheint fich noch eine Stelle im Deuteronomium als fundamental anzukündigen. Darauf deutet mindeftens der Eingang derfelben und der ganze Zusammenhang hin, in welchem fie fteht. Nachdem nämlich Mofe die Gefchichte der Aufzeichnung und Aufbewahrung des Dekalogs

1) 2 M. 20, 14. Die oberfte Sphäre umfaßt alle übrigen. Die folgende ift die der Fixfterne. Diefer folgen die Sphären der fieben Planeten. Der ausführlich dargeftellte Rapport zwischen den einzelnen Sphären und Geboten ift natürlich fehr gezwungen.

2) Karäifches Gebeth. Wiener Ausg. I 222.

3) Bam. r. 13, 16 Romm.

4) Gefch. der biblifchen Offenbarung 86.

5) Pes. r. 21, 108^a Friedm. Sohar III 11 b. Jalk. Reubeni zu Jethro 94 a.

und die der unmittelbar darauf folgenden Begebenheiten recapitulirt hat, geht er über zu der Ermahnung: »Und nun, Iſrael, was fordert der Ewige dein Gott von dir, als daß du ihn ehrfürchteſt, in allen ſeinen Wegen wandelſt, und ihn liebeſt, und ihm dienſt mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, daß du beobachteſt ſeine Gebote und Satzungen, die ich dir heute gebiete, dir zum Heile¹⁾«. Die Fundamentalität liegt hier in der ſcharfen Bezeichnung der Gefinnungen, welche Iſrael's Religion von ihren Bekennen fordert.

Spätere Schriftgelehrte haben aber auch andere religiös-ethiſche Gefetze der Thora als Fundamentallehren hingestellt. Nach einer talmudiſchen Sage hätte Hillel der Ältere, Synedrialhaupt während der Regierung des Herodes, die Reihe derſelben eröffnet. Ein Heide, ſo lautet nämlich die bekannte Sage, wünſchte von Hillel in ſo kurzer Zeit in die Thora eingeweiht zu werden, als er im Stande wäre auf einem Fuße ſtehend zuzuhören. Hillel wies ihn nicht ab; vielmehr erfüllte er ſeinen Wunſch indem er ihn mit der Lehre entließ: was dir unlieb iſt, das thue auch deinem Nebenmenſchen nicht! Dies iſt das Gefetz; das übrige iſt ſeine Auslegung. Gehe hin und lerne²⁾! Die Hauptſentenz dieſes Beſcheides findet ſich nun allerdings auch im Buche Tobit³⁾, aber einerſeits iſt die Abfaßungszeit dieſes Buches nicht mit Sicherheit ermittelt, anderſeits iſt die Sentenz daſelbſt nicht zum Religionsprincip erhoben. Merkwürdig bleibt aber der Umſtand, daß dieſelbe ſich ſchon bei Iſokrates findet⁴⁾. Sollte etwa Hillel einem gebildeten Heiden gegenüber abſichtlich dieſen Spruch gewählt haben? — Bedeutsam bleibt die Sage jedenfalls. Hiſtoriſch gewiß iſt es aber, daß R. Akiba ben Joſeph in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lehrte: »Liebe deinen

1) 5 M. 10, 12. 13.

2) Sabb. 31 a.

3) 4, 15.

4) (S. Lebensalter 430. Vgl. noch Didache Apoſtolen 1, 2 Harnack. Orelli, Opuscula ſentt. I 150. Berliner, Targum II 81. Bacher Sa'di's Aphoriſmen, Strßbg 1879, 19 u. 35. Bacher, Agada d. Tannaiten I 7. Literar. Centralblatt 1879, 1460 Bähgen, Sindban 1, 19.)

Nächsten wie dich selbst¹⁾ ist eine große Regel im Gesetze«. Sein Zeitgenosse Simon b. Afaj erklärte die Worte: »dies ist ⁶⁴ das Buch der Geschichte Adams (1 M. 5, 1)« für eine große Regel in der Thora²⁾, ohne jedoch das Doktrinelle dieses Schriftverfes näher zu bezeichnen. Manche glauben, b. Afaj wollte die Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von einem Menschenpaare als Motiv der allgemeinen Menschenliebe geltend machen. Möglicherweise liegt eine gnostische Anspielung in seinen Worten³⁾. Die älteren Kabbalisten legten auf den fraglichen Vers besonderes Gewicht und knüpfen daran die mündliche Mittheilung der Physiognomik und Chiromantie. Nachmanides hält denselben für eine Ueberschrift des ganzen Pentateuchs; »denn die ganze Thora — sagt er — ist das Buch der Geschichte des Menschen«.

Der erste, der eine nicht pentateuchische Bibelfstelle zur religiösen Fundamentallehre erhob, war Simon bar Kappara, der geistreiche und sprachgewandte Schüler R. Jehuda's des Mischnasammlers, und selbst Verfasser einer großen Mischnasammlung⁴⁾. Er lehrte: Welches ist die kleine Parascha, von deren Erfüllung alle wesentlichen Stücke der Thora abhängig sind? »Auf allen deinen Wegen merk auf Gott, und er wird ebenen deine Pfade⁵⁾.«

Eine tiefere Forschung widmete der Auffindung biblischer Fundamentallehren in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts R. Simlaj aus Lydda. Folgende Sätze stellte er als Resultat seiner Forschung auf: 613 Gesetze enthält die Thora: 365 Verbote, entsprechend den Tagen des Sonnenjahres; 248 Gebote, entsprechend den menschlichen Gliedern. Diefes Gesetze führte David auf elf, Jesajas auf sechs, Micha auf drei, II. Jesajas auf zwei Grundsätze, und Habakkuk endlich auf

1) 3 M. 19, 18.

2) Sifra Kedofch. 4, 12 f. 89^b Weiß j. Ned. 9, 3 f. 45^e 37 Ber. r. 24, 7 Romm.

3) S. Chag. 14 a.

4) f. Abr. Krochmal he-Chaluz II 86 ff. Grätz IV 237.

5) Spr. 3, 6. Ber. 63 a.

einen Grundfatz zurück. Die bezüglichen Bibelfstellen lauten wie folgt:

1. Ewiger, wer darf weilen in deinem Zelte, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Wer untadelig wandelt und Recht übt, und Wahrheit redet in seinem Herzen; nicht verleumdet mit seiner Zunge, und Schmähung nicht zu ertragen hat wegen seines Freundes; in dessen Augen gering ist⁶⁵ der Verächtliche und geehrt find, die den Ewigen fürchten; der nicht ändert, was auch er zu seinem Schaden geschworen, sein Geld nicht auf Zins giebt und gegen den Unschuldigen nicht Bestechung nimmt. Wer solches thut, wankt ewig nicht¹⁾.

2. Wer in Gerechtigkeit wandelt und redlich spricht, wer Gewinn durch Bedrückung verschmäht, wer seine Hände schüttelt, daß sie nicht nach Bestechung greifen, wer sein Ohr verstopft, daß er nicht höre den Blutrath, und sein Auge zudrückt, daß er das Böse nicht schaue; der wird auf Höhen wohnen, Felsenfesten sind seine Burg, sein Brod ist ihm gewährt, sein Wasser gesichert²⁾.

3. Er hat dir kund gethan, o Mensch, was gut ist; und was fordert der Ewige von dir, als: Recht thun, Liebe üben, und demüthig wandeln vor deinem Gotte³⁾.

4. So spricht der Ewige: Bewahret das Recht und übet die Tugend⁴⁾!

5. Der Fromme lebt in seinem Glauben⁵⁾.

Der Bibelforscher wird wohl dieser Auswahl gerne seine Anerkennung zollen. Doch scheinen uns im Geiste R. Simlaj's noch folgende Bibelfprüche die Anreihung an die Fundamentalstellen verdient zu haben: Zum Menschen sprach er (Gott): Siehe, Gottesfurcht, das ist die Weisheit und das Böse meiden ist Erkenntniß⁶⁾. Ferner der Schlus des Koheleth: Die Summe

1) Pf. 15.

2) Jesaj. 33, 15. 16.

3) Micha 6, 8.

4) Jesaj. 56, 1.

5) Hab. 2, 4.

6) Job 28, 28.

der Rede, das Ganze, laſſet uns hören: Gott fürchte und ſeine Gebote beobachte; das iſt der ganze Menſch. Denn jegliche That wird Gott bringen vor das Gericht über alles Verborgene, ſie ſei gut oder böſe¹⁾.

Die angeführten Lehren haben das Gemeinfame, daſs ſie wörtlich der Bibel entnommen ſind. Die Miſchna enthält aber auch zwei mit den eigenen Worten ihrer Urheber ausgeſprochene Sentenzen, die ſich als fundamental zu erkennen geben. Die erſte derſelben rührt von Simon dem Frommen her, die zweite von R. Simon III. b. Gamaliel. Jene lautet: Auf drei Dingen ſteht die Welt: auf der Gotteslehre, dem Gottesdienſte und der Wohlthätigkeit²⁾; dieſe lautet: Auf drei Dingen ſteht die Welt: auf dem Rechte, der Wahrheit und dem Frieden³⁾.

5. DIE ÄLTESTEN DOGMATISCHEN FUNDAMENTALLEHREN.

Die Hervorhebung der Grundlehren der Thora iſt ſo alt wie die Thora ſelbſt. Da aber die älteſten Grundlehren ſpecielle Geſetze ſind, ſo wurde wiederholt der Verſuch gemacht, den Lehrinhalt der Offenbarung auf allgemeine Grundſätze zurückzuführen. Das religiös-ethiſche Moment blieb hiebei vorherrſchend. Doch hat auch die Aufſtellung dogmatifcher Fundamentallehren ihren Urſprung im Alterthume und zwar ſchon in der vorhomonäiſchen Zeit. Der Monotheismus war die einzige Fundamentallehre, die man zu jener Zeit hervorhob, und das ganze Glaubensbekenntniß beſtand in den Worten: Höre, Iſrael, der Ewige iſt unſer Gott, der Ewige iſt einzig⁴⁾! So lautete das urſprüngliche »Schema,« dem ſpäter die folgenden Verſe und noch zwei Schriftabſchnitte beigeſügt wurden, ohne daſs die Erinnerung an die urſprüngliche Faſſung verwifcht worden

¹⁾ Koh. 12, 13. 14.

²⁾ Aboth 1, 2.

³⁾ Daſelbſt 1, 18.

⁴⁾ 5 M. 6, 4.

wäre¹⁾. Dieses Schema sprach man des Morgens und des Abends mit dem Bewußtsein aus, daß darin das Glaubensbekenntniß Israel's enthalten sei. Daher die dafür übliche Bezeichnung: Übernahme des Joches der Gottesherrschaft²⁾. In der That liegt das Wesen des Gottesglaubens in der Anerkennung der Gottesherrschaft. Daraus fließt das Verpflichtende, daraus das Beruhigende, das der Gottesglaube in sich birgt. Auch ist dem talmudischen Alterthum der abstracte Begriff »Dasein« ebenso fremd wie dem biblischen; daher im Talmud⁶⁷ wohl von der Herrschaft, aber nicht vom Dasein Gottes die Rede ist. Mit dem bekennenden Charakter des Schema im engern Sinne hängt nun die Erinnerung R. Meirs zusammen, daß dabei die Herzensandacht unerläßlich sei; damit die Erinnerung seines Schülers Symmachos, nach welcher das monotheistische Moment des Schema besonders betont werden müsse³⁾.

Aus der hasmonäischen Restaurationszeit besitzen wir ein umfassenderes Glaubensbekenntniß. Dasselbe wurde im Tempel täglich nach vollendeter Bibellection gesprochen, und lautete ursprünglich wie folgt: »Wahr und gewiß ist dieses Wort für uns in Ewigkeit. Wahr ist's, daß du der Ewige bist, unser Gott und der Gott unserer Väter, unser König und der König unserer Väter, unser Erlöser und der Erlöser unserer Väter, unser Schöpfer und der Hort unserer Hilfe; unser Befreier und unser Retter ist von Ewigkeit her dein Name; es ist kein Gott außer dir. Gelobt seist du Ewiger, der Israel erlöst hat⁴⁾.« Dieses Bekenntniß, das mit manchen Amplificationen ein Bestandtheil des Morgengebetes geblieben ist, hat religiösen Charakter. Es feiert die Befreiung der Nation von der Verfolgung der Syrer; es preiset Gott für Juda's wieder-

1) Sukka 42^a Ber. 13 b: Die hal. Behandlung f. Schaagath Arje 1 u. 2.

2) Ber. 2, 1:

3) Ber. daf.

4) S. Zunz G. V. 370. Landshut Hegjon leb 50. Die Worte אלהים ייחידים sind, da sie der Formel den Namen gegeben haben, jedenfalls als ursprünglich zu betrachten.

hergeſtellte Selbſtändigkeit. An der Spitze der Schaaren, an denen die Macht des Antiochus Epiphanes zu Schanden geworden war, hatten die Hasmonäer oder Makkabäer geſtanden. Sie wurden als die Werkzeuge des Herrn der Heerſchaaren verehrt und geliebt. Als aber in der Folge die Hoffnungen der Nation unerfüllt blieben, und die jüngeren Sprößlinge des Hasmonäerhaufes der Volksgunſt verluſtig wurden, da erbleichte der Glanz der hasmonäiſchen Siege, und das Emeth we-jaccib erhielt eine andere Tendenz: die einſtmalige Befreiung aus Aegypten wurde der Mittelpunkt deſelben.

Die Karäer behielten wie das ganze Schema ſo auch das demſelben folgende Bekenntniß bei. Daſelbe lautet bei ihnen:
 68 »Der Ewige unſer Gott, der einzige Gott, iſt Wahrheit! Seine vollkommene Lehre iſt Wahrheit! In ſeinem Heiligthume, dem Andachtshaufe, iſt Wahrheit! Seine Propheten ſind Wahrheit! Die Neumonde, die Zeiten der Verſöhnung und der Erinnerung vor ihm ſind Wahrheit¹⁾! Und ſeine Gebote und Geſetze und Zeugniſſe und Vorſchriften und alle ſeine Worte ſind Wahrheit!« Die Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten fehlt hier ganz; das nationale Element tritt nur ſchwach hervor.

Ganz ohne nationale Tendenz und Färbung ſind die biſher noch gar nicht hervorgehobenen Grundlehren Philo's. Dieſelben befinden ſich am Schluſſe ſeines philoſophiſchen Midraſch zur Schöpfungsgeschichte²⁾. »Vieles — ſo lautet dieſe Stelle — lehrt uns Moſes durch die eben dargeſtellte Schöpfungsgeschichte; vorzüglich verdanken wir ihm die fünf ſchönſten und vortreflichſten Lehren, nämlich:

I. Gott iſt und regiert. Dies lehrt Moſes im Gegenſatze zu den Atheiſten, von denen manche das Daſein Gottes bezweifeln, manche mit frecher Stirne ſogar leugnen, indem ſie behaupten, daſs nur diejenigen davon reden, die mit fabelhaften Erdichtungen die Wahrheit verdunkeln.

II. Gott iſt Einer. Dies der Gegenſatz zu den Polytheiſten, die ſich nicht entblöden, die ſchlechteſte Regierungsform, die

¹⁾ Eine polemische Anspielung auf den rabbanitiſchen Kalender.

²⁾ De mundi opificio liber.

Ochlokratie nämlich, von der Erde in den Himmel zu verlegen.

III. Die Welt ist erschaffen. Dies der Gegensatz zu der Meinung derer, welche die Schöpfung nicht Gott zuschreiben, sondern die Welt als ungeschaffen und von Ewigkeit her bestehend ansehen.

IV. Die geschaffene Welt ist nur Eine, wie der Schöpfer Einer ist, der durch diese Einheit ein sich selbst ähnliches Werk ins Dasein gerufen hat. Zur Vollendung des Weltalls hat er sich aller Substanzen bedient; weil dasselbe nicht vollendet gewesen wäre, würde es nicht aus allen Theilen zusammenge setzt worden sein.

Siehe da den Gegensatz zu der Meinung derer, welche ⁶⁹ die Existenz mehrerer, und zwar unendlicher Welten glauben. Sie sind aber unwissend, und haben keine Kenntniß von der Wahrheit, deren Besitz rühmlich ist.

V. Gottes Vorsehung waltet über die Welt. Denn der Urheber sorgt nach einem allgemeinen, nothwendigen Naturgesetze stets für sein Werk, wie die Eltern für ihre Kinder forgen.

Wer diese Lehren nicht nur mit den Ohren aufnimmt, sondern auch reiflich durchdenkt, und als wunderbare und vorzügliche Kleinodien seiner Seele einprägt, daß nämlich ein Gott ist und die Welt regiert: daß dieser existirende Gott ein Einziger ist; daß dieser Gott die Welt und zwar eine einzige ihm durch diese Einzigkeit ähnliche Welt erschaffen hat; und daß endlich Gott für sein Werk unaufhörlich Sorge trägt; — der wird ein feliges und glückliches, den Vorschriften göttlicher Frömmigkeit entsprechendes Leben führen«.

Bei Aufstellung seiner Grundlehren giebt Philo deutlich zu erkennen, daß es ihm darum zu thun sei, vor den denselben entgegenstehenden Irrthümern zu warnen. Das palästinenfische Glaubensbekenntniß begnügt sich mit dem Proteste gegen den Polytheismus, weil in der Zeit der Abfassung desselben ein anderer Gegensatz des wahren Glaubens nicht bekannt war. Die nicht zum Griechenthume Uebergetretenen umschlang das Band eines Glaubens und einer religiösen Gefinnung. Als in der

Folge auch in der palästinensischen Glaubensgemeinde Meinungszwiespalt entstand und Sektirerei hervortrat, ermangelten die rechtgläubigen Lehrer nicht, den Irrlehrern gegenüber ihre Glaubenssätze mit allem Nachdrucke geltend zu machen. Dies geschieht schon in der Mischna rücksichtlich des Offenbarungs- und Auferstehungsglaubens¹⁾.

So hat die Erforschung religiöser Fundamentallehren die Geister schon im Alterthume vielfach beschäftigt und in Bewegung gesetzt. Größere Regsamkeit herrschte auf diesem Gebiete in der arabischen Kulturepoche.



¹⁾ Sanh. 10, 1.

Lebensbetrachtung des Judenthums¹⁾.

1859.

Nichts ist für den Menschen wichtiger, als daß er sein Leben ²⁹³ recht verstehe und gebrauche. Sein Leben ist sein Alles; die Grundlage und Bedingung seiner Person, der Inbegriff seiner Kräfte, seiner Güter, seiner Aussichten, seines Zusammenhanges mit dem Ganzen. Nichts kann er treffend beurteilen, wenn er von seinem Leben eine irrige Vorstellung hat; Nichts zweckmäßig anwenden, wenn er seinem Leben eine falsche Richtung gab. Sobald daher der Menscheng Geist der Reflexion fähig wird, fängt er an, über das Leben nachzufinnen, dessen Ursprung, Lauf und Ziel näher zu betrachten. Kunde davon giebt auch das jüdische Altherthum sowohl in seiner biblischen als in seiner nachbiblischen Periode. Einfach und kindlich ist in der Urzeit die Betrachtung des Lebens. Der unmittelbare sinnliche Eindruck bestimmt ihre Grenzen. Mit der zunehmenden Schärfe des beobachtenden Blickes überfehret sie diese Grenzen nach allen Richtungen hin. Sie beurkundet bald den Aufschwung, bald die Ermattung des Geistes, bald die Errungenschaften, bald die Wehen der Zeit. Der Trostgedanke des Glaubens findet in ihr ebenso seinen Ausdruck, wie das Angstgefühl der Verzweiflung. Wie sie unter dem Einflusse der religiösen Erkenntniß und des religiösen Lebens steht, so wirkt sie auf

¹⁾ Ben Chananja II₂(1859) 293—313. 389—400. 489—503. 537—566.

beide auch mächtig zurück. Aus dem Schoße der intellectuellen, besonders religiösen Zeitbildung hervorgegangen, wird sie selbst die fruchtbare Mutter religiöser Kundgebungen, Einrichtungen und Institutionen. Sollte es daher nicht der Mühe lohnen, den Spuren ihrer Entwicklung nachzugehen, um die Modificationen, die sie erfuhr, und die Wirkungen, die sie hervorbrachte, an's Licht historischer Kenntniss treten zu lassen? — Freunde religionsgeschichtlicher Erkenntniss werden wohl diese Frage schwerlich verneinend beantworten. Ihrer Aufmerksamkeit empfiehlt sich folgender erster Versuch über die Lebensbetrachtung des Judenthums.

294 I. LEBENSBETRACHTUNG DER BIBLISCHEN ZEIT ¹⁾.

1. BENENNUNG DES LEBENS.

Um das Leben zu benennen, bedient sich der Hebräer der Pluralform: **חַיִּים**. Eine Singularbezeichnung giebt es im Hebräischen für den Lebensbegriff nicht ²⁾. Wie ist diese merkwürdige Sprachersehnung zu erklären? — An diese Frage wurde ziemlich spät gedacht, und die Antwort, die sehr nahe liegt, suchte man in der Ferne, weil die Gewohnheit, die jeweiligen Schulmeinungen oder Zeitanfichten in die Schrift hineinzutragen der richtigen Erkenntniss hinderlich war. So meint Abrahanel und ihm folgend Josef Abendana, das Leben der menschlichen Seele werde deshalb mit der Mehrzahl bezeichnet (**נִשְׁמַת חַיִּים**), 1 M. 2, 7, weil dieselbe vegetatives, animalisches und intellectuelles Leben in sich vereinige, eine im Wesentlichen aristotelische Distinction verschiedener Lebensthätigkeiten, welche der Bibel gänzlich fremd ist. Minder fremdartig könnte

¹⁾ Nachbiblisches kommt hier nur sofern in Betracht, als es sich mehr oder minder eng an das Bibelwort anschließt.

²⁾ Die Form **חַיִּים**, die bei den Exegeten und Philosophen des Mittelalters oft vorkommt, ist häufig schon 2 Sam. 20, 3 gefunden worden. Gewiss mit Unrecht. Ist ja die Form sogar dem mischnischen Sprachgebrauche fremd! Erst in der Gemara kommt dieselbe zuweilen vor; Pes. 89 a. Joma 85 a. Chulin 19 a.

Reggio's Erklärungsverfuch scheinen, nach welchem das doppelte Leben der Seele das zeitliche und das ewige, in dem fraglichen Plurale eine adäquate Bezeichnung finden soll ¹⁾. In Wahrheit ist jedoch die gefuchte Auskunft weder aus der Pfy- chologie, noch aus der Dogmatik, sondern lediglich aus der Grammatik zu holen. Gerade in der ältesten Epoche der hebräi- schen Sprachbildung wurde nämlich der Plural, besonders der männliche, gebraucht, um das zerstreute Einzelne in einen hö- hern Begriff zusammen zu fassen, also um die Bedeutung eines aus vielen Einzelheiten abgezogenen Begriffs, d. i. ein Abstrac- tum zu bilden, wie נעורים, נעורים עליונים Jugend, זקנים, Alter ²⁾. So über- raschend nun das Schaffen des Sprachgeistes auch hierin er- ²⁹⁵ scheinen möge, so wird man doch die Hoffnung aufgeben müssen, aus der pluralen Benennung des Lebens irgend einen giltigen Schlufs auf die Lebensanschauung des biblischen Al- terthums zu ziehen.

2. DIE SCHNELLE FLUCHT DES LEBENS.

Der Anschauung des Kindesalters erscheint Alles, was lebt, als etwas Bleibendes, dessen fortlaufende Existenz sich von selbst versteht. Jeder Theil seiner eigenen Lebenszeit hat für das Kind bedeutende Dauer. Erst bei zunehmenden Jahren wird die Kürze der Lebenszeit immer lebhafter empfunden. Es ist ²⁹⁶ dies leicht erklärlich. Dem Wanderer, der einen Weg zum ersten Male geht, scheint derselbe viel länger, als dem, der ihn schon oft zurückgelegt hat. Ferner wird die Länge der Stunden und Tage desto weniger bemerkt, je gleichförmiger die geordnete Thätigkeit wird, mit welcher man dieselben aus- zufüllen gewohnt ist. Was ist aber gleichförmiger als der Be- ruf, in den das männliche Alter tritt? Endlich werden die Jahre bei zunehmendem Alter nach einem größern Verhältniffe

¹⁾ Thora min ha-Schamajim (Wien, 1818) 18 b.

²⁾ Ewald ausf. Lehrb. der hebr. Sprache §. 179. Vgl. Wolf Maier Tho- rath L. ivrith §. 66. Gegen die daselbst aufgestellte Theorie sprechen Plu- rale, wie זקנים, ארזים.

betrachtet. Wenn ein zweijähriges Kind nur zwei Jahre bedarf, um noch einmal so alt zu werden, hat das vierjährige Kind schon vier Jahre dazu nöthig. Solchergestalt muß die Dauer der Jahre immer kürzer erscheinen. Daher die Klage des reifern Alters über die schnelle Flucht der Lebenszeit. Als Ausdruck individueller Stimmung reicht diese Klage wol in's graueste Alterthum zurück. Als allgemeine Betrachtung ist sie die Frucht reiferer Reflexion.

Aber schon Homer nennt den Menschen *βροτός*, den Hinfälligen, Sterblichen. Kennt der biblische Hebraismus eine ähnliche Bezeichnung?

Auf dem Standpunkte der herkömmlichen Schriftauslegung wird man geneigt sein, an Enoch (אנוש) zu denken, welches häufig als «kraftlos, schwach, hinfällig» aufgefaßt wurde ¹⁾. Die Grundlosigkeit dieser Auffassung ist aber allgemein anerkannt. Manche neuere Forscher, wie Fürst und Dietrich, denken an die Wurzel אש, so daß die Bezeichnung אנוש nicht in dem Begriffe der Schwäche, sondern umgekehrt in dem der Stärke ihren Grund hat!

Ebenso wenig drückt das nur im Plural gebräuchliche מות (מוֹת, Männer) den Begriff der Sterblichkeit aus. Denn obwohl dies von מותה — מותה, dehnen, abstammt, und daher einen Erwachsenen bezeichnet, ist es, trotz dieser Begegnung mit מות = sterben in dem Begriffe des Gedeht- oder Gestrecktseins, noch immer weit entfernt, auf des Menschen Sterblichkeit anzupielen.

297 In neuhebräischen Schriften steht בני המותה häufig für «Sterbliche» und בני הליק für «Vergängliche.» Allein jenes bezeichnet in der Bibel ²⁾ «zum Tode Verurtheilte, dem Tode Geweihte»; letzteres ³⁾ «Hinterlassene, verwaisete Kinder», oder, wie Andere wollen, «arme Wanderer.» Gegen die Auffassung «Kinder, der Vergänglichkeit» spricht der Parallelismus und der Zusammenhang. Der gesuchte biblische Ausdruck ist aber — לֵבָר Derfelbe wird in der Bedeutung von «Leib» entgegenge-

¹⁾ So schon Ibn Efra Pf. 9, 21.

²⁾ Pf. 79, 11. 102, 21.

³⁾ Spr. 31, 8.

setzt dem Geiste ¹⁾ der Seele ²⁾ dem Herzen, als dem Sitze der Intelligenz ³⁾, als Bezeichnung des Ohnmächtigen und Vergänglichen ist er Gegenfatz des allmächtigen und ewigen Gottes: «Auf Gott vertrau' ich, fürchte nichts; was kann Fleisch (ein Sterblicher) mir thun ⁴⁾?» — Die Bedeutung des Vergänglichen hat er ferner in folgenden Stellen: «Alles Fleisch ist Gras und all seine Anmuth wie die Blume des Feldes ⁵⁾,» «Er aber, barmherzig, vergab die Missethat Und er gedachte, daß sie Fleisch sind, ein vergehender Odem, der nicht wiederkehrt ⁶⁾.» Im nachbiblischen

1) 4 M. 16, 22. Jef. 31, 3.

2) 10. 18 Job. 14, 14. 22.

3) Pf. 84, 3.

4) Pf. 56, 5.

5) Jef. 40, 6.

6) Pf. 78, 38. 39. Dagegen wird der Begriff der Fleischlichkeit oder Sinnlichkeit mit בשר nicht verbunden, selbst in Stellen wie Pred. 2, 3. 4, 5 nicht, welche zur Konstatirung dieser Bedeutung angeführt werden. Diese Bemerkung ist für 1 M. 6, 3 von nicht geringer Bedeutung. Neuere Exegeten sind hier offenbar in die Irre gegangen. Delitzsch (Genes. S. 228. ff. 2. Ausg.) übersetzt die fragliche Stelle: »Nicht soll walten Mein Geist im Menschen auf immer: bei ihrer (der jetzt lebenden Menschen) Verirrung ist er (der Mensch) Fleisch«, und fügt erläuternd hinzu: »bei jener Abirrung von der göttlichen Ordnung, jener Ausschweifung über die von Gott gezogenen Naturschranken geht der Mensch, das geistleibliche Wesen, ganz im Fleische auf, auch der Geist ist wider die hohe Würde seines Ursprungs und seines Herrscherberufes in die von dämonischer Luft inficirte Materie verstrickt und verfunken. Diesem Mißbrauch seiner Gabe, des Geistes, will Gott steuern, er will durch Entgeistung des Menschen der gänzlichen Verfleischlichung des Geistes vorbeugen, will seinen göttlichen Hauch, dessen der Mensch sich unwerth gemacht hat, aus dem Schlamm des dämonisch erregten Fleisches zurückziehen. «Fleisch» ist hier nicht bloß die natürliche Aeußerlichkeit des Menschen, sondern seine aus einer nichtgöttlichen zur ungöttlichen, widergöttlichen gewordene Materialität; es ist also nicht in bloß physischem, sondern zugleich ethischem Sinne gebraucht, wie im N. T. σάρξ, σαρκικός. Daß D. den ungeheuren dogmengeschichtlichen Anachronismus überfah, der in seiner Auffassung liegt, ist auf seinem Standpunkte leicht begreiflich. Jedenfalls trifft ihn der Vorwurf, den «alttestamentlichen» Sprachgebrauch nicht gehörig beachtet zu haben. Derselbe Vorwurf trifft auch Baumgarten und sogar Philippon. Delitzsch

298 Hebraismus wird der Mensch, wo dessen Vergänglichkeit hervorgehoben werden soll, als »Fleisch und Blut« (בשר ודם be-zeichnet ¹).

Ausführlichere Betrachtungen über die schnelle Flucht des Erdenlebens find in den erweislich älteren Theilen der Schrift kaum aufzufinden. Desto öfter kommt die jüngere biblische Poesie darauf zurück. Die späteren Dichter suchen gleichsam nach Bildern, um das unaufhaltsame Dahinschwinden der Lebenszeit zu verfinnlichen und recht anschaulich zu machen. Sie vergleichen das Leben bald mit dem Grafe und der Blume des Feldes ²), bald mit dem nie still stehenden Strome oder dem darauf schwimmenden Rohrschifflein ³), bald mit dem vorübergehenden Aufenthalte in der Fremde ⁴).

299 Eine Handbreit im Raume, ein schnell hineilendes Gewebe, das zu Ende geht, sobald der Faden gebricht, ein verwehtes Blatt, ein verfliegender Rauch, ein bloßer Hauch, ein wesenloser

fagt auch in Fürst's Konkordanz: בשר bedeute «corpus peccato mortale», was durchaus nicht in der Wortbedeutung liegt. Auf ähnliche Weise wird S. 1101 a für Jesaj. 66, 23 unter Berufung auf Ebr. 4. das sabbatum aeternitatis in Anspruch genommen, und wird S. 1134 c der שׂן für den princeps angelorum lapsorum erklärt. Den מִשְׁכַּן בְּרִית erklärt er S. 210 b für den Messias «qui tanquam medius inter Deum populumque sponsonem facit». Alles dies ist natürlich nicht aus Fürst's, sondern aus Delitzsch's Feder geflossen, und Ersterer nahm sich nicht die Mühe, die Artikel seines Freundes zu revidiren, um das auszufcheiden, was in ein rein philologisches Werk nicht gehört. So viel mir bekannt ist, wurde in Deutschland noch nicht die Entdeckung gemacht, daß das Lateinische der Fürst'schen Konkordanz, oder doch ein bedeutender Theil desselben von Delitzsch herrührt und das Gepräge seiner Dogmatik trägt; eine Mitwirkung, welche sich aus dem Schlusse der Vorrede nicht errathen, wohl aber aus dem Werke selbst ersehen läßt. Aus dem Gefagten erklärt sich die höchst frappante Erscheinung, daß Fürst in dem Werke, das seinen Namen an der Stirne trägt, citirt wird! So S. 294 a: »Jul. Fuerst, sive ut maurico ejus utar nomine, Jussuf-Alsari» !!

1) Zumeist bei dem Gegenfatze von בשר ודם und בשר ודם Berach. 5 a. Sabb. 127 a. Erub. 54 a. Joma 75 a. 86 b Megilla 15 a Sota 5 a B. B. 10 a 88 b Men. 99 b Nidda 31 a.

2) Jesaj. 40, 6. 51, 12. Pf. 90, 5. 6. 103, 15. Job 14, 2.

3) Pf. 90, 5. Job 9, 26.

4) Pf. 39, 13. 119, 19. 1 Chron. 29, 15.

Schatten, ein leerer Traum ¹⁾, dies sind die Bilder, in welchen ihr betrachtender Blick das vergängliche Menschenleben schaut.

Für manche dieser Bilder hat auch das klassische Alterthum Parallelen aufzuweisen. So schon Homer :

Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen ;
Blätter verwehet zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wenn neu auflebet der Frühling :
So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet ²⁾.

3. DIE KUNST. DER NACHRUHM.

Das Nachdenken über die Hinfälligkeit alles Irdischen zieht den Geist hinab in die dunkle Tiefe finsterner Vorstellungen. Es liegt aber in seiner Natur, daß er strebt, sich aus dieser Tiefe zu höheren und helleren Gesichtspunkten zu erheben. Mitten in dem Schauspiele wechselnder Gestalten sucht er das, was bleibend ist und nicht vergeht. Die moderne Anschauung der Künstler wirft sich häufig der Kunst als diesem Bleibenden in die Arme. «Jahrhunderte», sagt in diesem Sinne ein neuerer Schriftsteller «ziehen hinab, die Jahreszeiten rollen vorüber, es wechselt die Witterung des Glücks, die Stufen des Alters steigen auf und steigen nieder. Nichts ist dauernd als der Wechsel, nichts beständig als der Tod. Jeder Schlag des Herzens schlägt uns eine Wunde, und das Leben wäre ein ewiges Verbluten, wenn nicht die Dichtkunst wäre. Sie gewährt uns, was uns die Natur ver sagt: eine goldene Zeit, die nicht rostet, einen Frühling, der nicht abblüht, wolkenloses Glück und ewige Jugend ³⁾!»

Griechen und Römer erhob der Hinblick auf wohlverdienten Nachruhm über die Hinfälligkeit des Menschenlebens. Nach dem Vorbilde Homers ⁴⁾ ruft Virgil ⁵⁾ :

Fest steht jedem sein Tag ; nur kurz ist und unerfetzlich
Allen das Leben bestimmt: doch Ruhm ausdehnen durch Thaten,
Das ist der Tugenden Werk.

¹⁾ Pf. 39 6. Job 7, 6. Jesaj. 64, 5. Pf. 102, 4. Jesaj. 2, 22. Job 8, 9. 14, 2. Pf. 102, 12. 144, 4. 1 Chron. 29, 15. Job 20, 8.

²⁾ Il. 6, 146—149.

³⁾ Börne, Denkrede über Jean Paul. Schriften I 313.

⁴⁾ Od. 19, 328—334.

⁵⁾ Aen. 10, 466—468.

300

Gegen die Reize eines bleibenden Nachruhms war nun auch der althebräische Geist nicht unempfindlich. Dies beweisen schon die prachtvollen Grabmäler, welche nicht nur Fürsten, sondern auch sonst hochgestellten Personen errichtet wurden. Selbst die Propheten sprechen gegen diese Sitte keinen allgemeinen Tadel aus. Wenn Jesaja über Schebna, den königlichen Haushofmeister, den Stab bricht und ihm zuruft: «Was hast du hier und wen hast du hier, daß du dir hier ein Grab aushaut¹⁾,» so trifft dieser Vorwurf nur den treulosen und übermüthigen Beamten, dem sein bevorstehender Sturz angekündigt wird. Von der Bedeutung des Nachruhms zeugen auch Aussprüche, wie: «Zum ewigen Gedächtnisse ist der Gerechte²⁾». «Also spricht der Herr von den Verschnittenen, die meine Sabbate halten, und begehren, woran ich Gefallen habe, und festhalten an meinem Bunde: Ich werde ihnen in meinem Hause und in meinen Mauern ein Denkmal stiften, und einen Namen besser denn Söhne und Töchter, einen ewigen Namen stifte ich ihnen, der unvertilgbar ist³⁾». Dagegen «schwindet des Gottlosen Gedächtniß von der Erde, und kein Name bleibt ihm auf der Flur⁴⁾».

4. DER AUFBLICK ZU GOTT.

Der Nachruhm genügt indess den heiligen Dichtern nicht. Zu dem, dessen Bau das ganze Weltall ist, erheben sie sich, indem sie unter den wechselnden Gestalten des Lebens etwas Sicheres, Festes, Dauerndes suchen: «Mache mir kund, Herr, mein Ende und das Maß meiner Tage, wie groß es sei. Siehe, handbreit hast du meine Tage gemacht, und meine Dauer ist wie nichts dir gegenüber. Ja, wie lauter Tand stehen alle Menschen da. Als Schattenbild geht der Mensch einher, um Eitles lärmt er. Er häuft auf, und weiß nicht, wer es an sich reißt. Und nun, was soll ich hoffen, Herr, meine Zuversicht geht auf dich⁵⁾. «In deiner Hand sind meine Zeiten⁶⁾», d. i. von

301

1) 22, 16.

2) Pf. 112, 6.

3) Jes. 56, 4, 5.

4) Job 18, 17.

5) Pf. 39, 8.

6) 31, 6.

Gott, dem Unvergänglichen, wird das Vergängliche und Wechselnde geleitet. Oder: «Der Mensch — wie Gras sind seine Tage, wie des Feldes Blume, so blühet er. Denn ein Wind fährt über sie hin, und sie ist nicht da, und es kennt sie nicht ihre Stelle. Aber die Huld Gottes währt von Ewigkeit zu Ewigkeit denen, so ihn fürchten, und seine Gnade Kindeskindern, denen, welche sein Gesetz halten, und seiner Befehle eingedenk sind, sie zu vollführen ¹⁾». In gleichem Sinne Jesaja: «Es dorrt das Gras, es welkt die Blume, denn Gottes Odem hat es angeweht. Fürwahr Gras ist das Volk. Es dorrt das Gras, es welkt die Blume, aber das Wort unseres Gottes besteht ewiglich ²⁾».

5. VATERLAND UND VOLKSTHUM.

Das Wort Gottes ist hier das Wort der Verheißung im Allgemeinen. Insbesondere wird aber Israel's Fortbestand und künftiges Glück, der Mittelpunkt aller biblischen Verheißungen, als das Bleibende im Wechsel hervorgehoben: «Vordem hast du die Erde gegründet, und deiner Hände Werk sind die Himmel. Sie vergehen, du aber bestehst; wie ein Kleid zerfallen sie alle, wie ein Kleid wechselst du sie und sie wechseln. Du aber bleibst derselbe und deine Jahre enden nicht. Die Söhne deiner Knechte werden ruhig wohnen, und ihr Same wird vor dir bestehen ³⁾». So gewährte der Aufblick zu dem allmächtigen Horte Israel's den frommen Patrioten Trost und erhebende Hoffnung, wenn Druck und Drangsal ihr Vaterland trafen. In das Jenseits hinüber streift allerdings ihre hoffende Sehnsucht nicht. Allein Vaterland und Volksthum, deren Gefährdung ihre Seele betrübte, sind nicht jenseitige, sondern diesseitige Güter. Nur unkritische Bornirtheit und gänzliche Verkennung des öffentlichen Lebens des alten Israel konnten in den nationalen Liedern der Schrift die Unsterblichkeitshoffnung vermiffen. Die Sänger dieser Lieder sind kämpfende oder trauernde Patrioten. Ihrem Volke und ihrer Heimat ge-

302

¹⁾ 103, 15—18.

²⁾ 40, 6—8.

³⁾ Pf. 102, 26—29.

hört ihr Schwert und ihre Harfe. Nur der gottvertrauende Blick in eine schönere Zukunft ihres Volkes auf der Heimat heiligem Boden ist daher geeignet, sie über die Betrübnisse einer demüthigenden Gegenwart zu erheben. Die heiligen Lieder, in welchen eine solche Zukunft erlebt oder als bevorstehend geschildert wird, sind nicht Erzeugnisse speculirender Schulweisheit oder behaglicher, künstlerischer Schöpfungsluft, sondern Frucht einer lebendigen, das Herz des Dichters durchdringenden Empfindung, die in der jeweiligen Gegenwart wurzelt. Es sind politisch-religiöse Gelegenheitsgedichte im edelsten Sinne des Wortes. Und ob auch die einzelnen Gelegenheiten und Veranlassungen, aus deren Schoße sie hervorgegangen, nicht immer mit historischer Gewissheit und Genauigkeit angegeben werden können, so ist doch die bezügliche Forschung weit genug gediehen, um es vollkommen gerechtfertigt erscheinen zu lassen, daß die Kämpfer und Dulder der chaldäischen und syrischen Zeit sich nur an den Anker irdischer Hoffnungen klammerten: an die Aussicht auf die ethische und bürgerliche Wiedergeburt ihres Stammes und ihres Vaterlandes! Das irdische Heil und den weltlichen Glanz beider hatten sie stets vor Augen, weil sie beide mit aller Inbrunst und Hingebung liebten. Diese Liebe ist aber ein edles, sittliches, heiliges Gefühl. Nichts ist daher alberner, als hier von knechtischer Lohnsucht und sinnlichem Eudämonismus zu reden!

6. DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE. DIE INNERE SELIGKEIT.

So entschieden auch die Gelegenheitsrede und die Gelegenheitsdichtung im biblischen Alterthume vorherrscht, so enthält der Psalter doch auch Lieder, welche ihren Ursprung keiner speciellen Gelegenheit verdanken. Ein solches Lied ist der 49. Psalm: «Er ist ein Lehrgedicht, von allen historischen Beziehungen entblößt 1)». Der Sänger desselben «hat einen tiefen Blick in den wahren Adel und die allen äußern Wechsel überdauernde Herrlichkeit des in Gott ruhenden Menschengeistes

1) Hitzig Pf. II 47.

geworfen ¹⁾.) In diesem Psalm werden aber auch keine «particularistischen» Hoffnungen laut; vielmehr rechtfertigt der Inhalt den einleitenden Zuruf: «Höret dies all ihr Völker, horchet auf, all ihr Weltbewohner.»

Der ganze Psalm ist eine Erinnerung an die Flucht des Lebens, an die Nichtigkeit alles irdischen Glückes und Glanzes, an das Gesetz der Vergänglichkeit, dem auch die Mächtigsten und Reichsten unterworfen sind. Der heilige Dichter fühlt sich jedoch erhaben über dieses Gesetz: «Aber Gott erlöst meine Seele aus der Hand der Gruft; denn er nimmt mich hinweg (V. 16)». In diesen Worten haben bedeutende Schriftforscher den Ausdruck der Unsterblichkeitshoffnung gefunden. So schon Saadia, Ibn Ezra und Aron ben Elija, der Nikomedier ²⁾. Neuere Forscher erblicken in dem in Rede stehenden Liede das älteste biblische Stück, worin die Betrachtung der Nichtigkeit alles Irdischen sich nicht in diesseitige nationale Ausichten auflöst, sondern in die Hoffnung jenseitiger Fortdauer. Im Frohgefühl, das ihm dieser neue Gesichtspunkt gewährt, ruft daher der Sänger aus: «Mein Mund soll reden Weisheit und meines Herzens Sinnen ist Vernunft (4)!» Verwandt mit der Unsterblichkeitshoffnung ist vermöge seiner geistigen Beschaffenheit der Besitz der innern Seligkeit. Auf diese weist der prophetische Ausspruch hin: «Tretet auf die Wege und schauet, und fraget nach den ewigen Pfaden, welches der beste Weg ist, und wandelt darauf, und findet Ruhe für eure Seele ³⁾!»

1) Ewald Pf. S. 243.

2) Ewald und Dukes Beitr. I 40. Ez Chajim S. 196.

3) Jer. 6, 16.

7. DIE VERANTWORTLICHKEIT.

Kein biblischer Schriftsteller verweilt so gerne bei der Betrachtung der Nichtigkeit alles Irdischen, wie Koheleth. Die von ihm so oft wiederholte Ermunterung ¹⁾ die Reize und Freuden, mit denen das kurze, flüchtige Leben ausgestattet ist, froh zu genießen — eine Ermunterung, die auch Sirach ausspricht ²⁾ hat den Schrifterklärern aller Zeiten viel zu weltlich geschienen. Schon die ältesten Propheten, wie Jesaja, hatten gegen diese frivole Lebensanschauung geeifert ³⁾. Allein wie Koheleth zum Schlusse seiner Reflexionen auf die Wahrheit zurückkommt, daß der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben ⁴⁾, so unterläßt er auch nicht die Verantwortlichkeit hervorzuheben, welche von dem kurzen, zum Genuße einladenden Leben unzertrennlich ist: »Denn jede That wird Gott bringen in das Gericht über alles Verborgene, sie sei gut oder böse ⁵⁾».

Der erste biblische Schriftsteller, der die Betrachtung dieser Verantwortlichkeit an die der schnellen Lebensflucht knüpft, ist Job: »Der Mensch, geboren vom Weibe, ist kurz an Tagen und satt an Verdrufs. Wie eine Blume blüht er und wird abgeschnitten, und flieht wie der Schatten und bleibet nicht. Auch über den hast du dein Auge aufgethan, und mich bringst du mit dir in's Gericht ⁶⁾».

Auf gleiche Weise führt die Betrachtung der Flüchtigkeit des Lebens auch den Dichter des 90. Psalms auf die ernste Erinnerung an die Verantwortlichkeit, welche das kurze Erdenleben begleitet. Während aber Job hierüber klagt, und den Wunsch ausspricht, daß «Gott sich von ihm abwende, damit er raste» betet der Psalmist: «Lehr' uns denn zählen unsere Tage, daß wir gewinnen ein weises Herz (V. 12.)!»

¹⁾ 2, 24. 3, 13. 5, 17. 8, 15. 9, 7. 11, 9.

²⁾ 14, 14—19.

³⁾ 5, 12. 22, 13.

⁴⁾ 12, 7.

⁵⁾ 12, 14.

⁶⁾ 14, 1—3.

Die Erwägung, welche dieser Bitte zu Grunde liegt, fucht man in den ältesten biblischen Schriften vergebens. Selbst in ³⁰⁵ den Sprüchen Salomo's klingt sie nur sehr schwach durch: «Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weißt nicht, was der heutige erzeugen kann ¹⁾». Um so nachdrücklicher lehrt die jüngere Spruchweisheit: «In all deinem Thun denke an dein Ende, so wirst du nie in eine Sünde willigen ²⁾». «Von Morgen bis Abend ändert sich die Zeit, und was der Herr will, geht schnell in Erfüllung. Der Weise ist in Allem vorsichtig, und in den Tagen, wo er noch sündigen kann, hütet er sich vor Vergehung ³⁾». Die steigende Macht der Reflexion ist hier nicht zu verkennen.

8. GOTTES BARMHERZIGKEIT.

Der Unmuth denkt bei Betrachtung der schnellen Flucht des Lebens an die damit verbundene Rechenchaft und Verantwortlichkeit. Die Demuth schöpft daraus den Trost, daß das höchste Wesen mit dem Erdensohne, dessen Dasein so nichtig ist, nicht strenge in's Gericht gehen werde. Hieher gehören gewissermaßen schon die Worte Abrahams: «Siehe doch, ich habe mich unterfangen zu meinem Herrn zu reden, da ich doch Staub und Asche bin ⁴⁾». Ganz klar spricht diese Tröstung ein Pfalmist aus: «So entfernt der Aufgang ist vom Untergang, entfernt er von uns unsere Missethaten; wie ein Vater sich erbarmt der Kinder, so erbarmt sich der Herr derer, so ihn fürchten. Denn er kennt unser Gebilde, ist eingedenk, daß wir Staub sind ⁵⁾», in gleichem Sinne Sirach: «Die höchste Lebenszeit des Menschen ist hundert Jahre. Wie ein Wassertropfen aus dem Meere, wie ein Sandkörnlein, so gering sind seine Jahre gegen die Tage der Ewigkeit. Deshalb hat der Herr Nachsicht mit ihnen und gießet seine Barmherzigkeit über sie aus⁶⁾».

¹⁾ 27, 1.

²⁾ Sir. 7, 36.

³⁾ Daf. 18, 25. 26.

⁴⁾ 1 M. 18, 27.

⁵⁾ 103, 12—14.

⁶⁾ 18, 8—10.

9. DIE PILGERSCHAFT.

Eigenthümlich der Pfalmendichtung ist die bereits angedeutete Betrachtung des Menschen als Fremdlings auf Erden: «Höre mein Gebet, o Herr, und mein Schreien vernimm, zu
 306 meiner Thräne schweige nicht; denn ein Fremdling bin ich bei dir, ein Beifasse gleich allen meinen Vätern ¹⁾». «Ein Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote ²⁾». «Denn Fremdlinge sind wir bei dir und Beifassen, gleich unseren Vätern, wie ein Schatten sind unsere Tage auf Erden, unaufhaltfam ³⁾». Das Bild der Fremde ist auch dem klassischen Alterthume nicht fremd. In der Fremde sind wir solange wir leben! ruft der Dichter Alexis bei Athenäus aus⁴⁾.

Die moralische Schriftauslegung hat selbst in den Worten: «Fremdlinge und Beifassen seid ihr bei mir ⁵⁾» eine Hindeutung auf die irdische Pilgerschaft gefunden; Hartwig Wessely meint sogar, der natürliche Schriftsinn wolle nichts Anderes sagen. «Das Leben eine Pilgerschaft» ist bekanntlich auch ein vielfach benütztes Kanzelthema. Die erste gedruckte jüdische Predigt über dieses Thema rührt von R. Salomo b. Isak ha-Levi her; sie wurde 1571 in Saloniki gehalten. R. Salomo findet die Erwägung, daß das Leben eine Wanderschaft sei, in doppelter Beziehung wichtig und heilsam. Einerseits verhütet dieselbe die Uebererschätzung der Güter und Freuden der Erde, andererseits gewährt sie einen mächtigen Antrieb, es mit der Vorbereitung zum Eintritte in die eigentliche und bleibende Heimat ernstlich zu nehmen ⁶⁾. Als Symbol der irdischen Pilgerschaft wollen manche Allegoriker die Laubhütte des Sukkothfestes betrachtet wissen. Dieselbe soll, wie sie sagen, ihrem

1) 39, 13.

2) 119, 19.

3) 1 Chr. 29, 15.

4) XI 463 d.

5) 3 M. 25, 23.

6) Dibre Schelomo 55 ff.

Bewohner zu Gemüthe führen, daß der Mensch in dieser Welt keine bleibende Stätte habe, indem die Welt der Ewigkeit seine eigentliche Heimat ist ¹⁾!»

10. DER BAUM.

Unter keinem Bilde wird das Menschenleben in der Schrift so oft dargestellt, als unter dem des Baumes. Dieses Bildes bedient sich Jotham, indem er gegen den Usurpator Abimelech das Wort ergreift ²⁾, und Joasch, indem er auf die Kriegserklärung Amasia's eine den Gegner geringschätzende Antwort giebt ³⁾. Selbst den biblischen Wundern ist daselbe nicht ganz fremd, wie die Erzählung von Arons Stab beweist ⁴⁾. Am häufigsten kommen jedoch die Dichter und Propheten darauf zurück: jene um allgemein menschliche, diese um speciell nationale Beziehungen darzustellen.

Die Palmen vergleichen den Frommen mit dem an Wafferbüchen gepflanzten Baume, der seine Frucht bringt zur rechten Zeit, und dessen Blatt niemals welkt, zur immergrünen Dattelpalme, dem »wahren Hauptbaume des semitischen Orients«, und zu der ebenfalls stets grünenden, majestätischen Ceder ⁵⁾. In einer von Gott gesegneten Familie »ist das Weib wie ein fruchtbarer Weinstock im Innern des Hauses, die Kinder um den Tisch gleichen den Sprößlingen des Oelbaums ⁶⁾.« Um auf die Trostlosigkeit seines eigenen Zustandes ein grelles Licht fallen zu lassen, weist Job auf den abgehauenen Baum hin, der von neuem treibt, sobald der »Duft des Waffers« ihn belebt ⁷⁾.

Mit welcher Vorliebe die Propheten bei den Söhnen des

¹⁾ Akeä Pforte 67. Mincha Belula 127 b.

²⁾ Richt. 9, 8—15.

³⁾ 2 K. 14, 9.

⁴⁾ 4 M. 17, 23.

⁵⁾ 1, 3. vgl. 92, 13 Jer. 17, 5—8.

⁶⁾ Pf. 128, 3.

⁷⁾ 14, 7—10.

Waldes und des Gartens verweilen, beweist Jefaja's herrliche Parabel von dem Weinberge¹⁾, Ezechiël's lebendige Gleichnißrede vom Weinstocke²⁾, Hofea's majestätische Beschreibung der Waldesspracht des Libanon³⁾, Jeremia's wehmuthsvolle Erinnerung an das, was die Edelrebe Israel's einst war, und was aus ihr geworden ist im Laufe der Zeit⁴⁾! Schon im Segen Jakob's prangt Josef als ein Baum am Quell, dessen Schößlinge über die Mauer schreiten⁵⁾. Eine bevorstehende glückliche Zeit verkündigt Jefaja dem Könige Chiskia mit den Worten: »Und ansetzen wird der gerettete Ueberrest des Hauses Juda Wurzel nach unten, und Frucht treiben nach oben⁶⁾.«

Auch in den prophetischen Drohreden sind die der Baumwelt entnommenen Bilder nicht selten. So spricht Jefaja gegen Efraim: »Denn es entbrennt wie Feuer die Bosheit, trifft Dornen und Disteln, und zündet an des Waldes Dickicht, 308 dals die Rauchwirbel ihn verhüllen⁷⁾);« und gegen Assyrien: »Siehe, der Herr der Heerschaaren entblättert die Laubkrone mit Schreckensgewalt, umgehauen wird des Waldes Dickicht, und der Libanon fällt durch einen Mächtigen⁸⁾.« Unmittelbar darauf folgt die Verheißung eines Reifes aus dem Stamme Ifai's, eines Sprößlings, der aus dessen Wurzeln hervorbricht⁹⁾.

Einzelne Züge in diesen Bildern treten um so klarer hervor je näher man Klima und Boden des Morgenlandes betrachtet. Die Aehnlichkeit des Menschen mit dem Baume im Allgemeinen wird aber einer sinnigen Naturbetrachtung unter

1) 5, 1—7.

2) 17, 3—10.

3) 14, 6—8.

4) 2, 21.

5) 1 M. 49, 22.

6) 2 K. 19, 30. Jef. 37, 31.

7) 9, 17. So sagt Homer: »Wie wenn vertilgendes Feuer in niedergehauene Waldung fällt, dann wirbelnd der Sturm es umherträgt, und bis zur Wurzel Stamm und Gezweig hinsinken gerafft von des Feuerorkan's Wuth; also vor Atreus Sohn. Agamemnon sanken die Häupter fliehender Troer in Staub.« Il. XI. 155 ff. Vergl. auch Jef. 10, 16—19.

8) 10, 33, 34.

9) 11, 1.

allen Himmelsstrichen, die das Leben deselben begünstigen, bedeutungsvoll erscheinen. Ohne sich in kleinliche Deuteleien zu verlieren, wird sie manche Grundzüge entdecken, durch welche die Auffuchung jener Aehnlichkeit reichlich belohnt wird. Man braucht sich, um letztere einleuchtend zu finden, nur daran zu erinnern, daß der Baum in der Erde wurzelt und steht; daß er von oben Licht und Erquickung empfängt; daß er das Haupt gleichsam zum Himmel erhebt; daß er bestimmt ist, Frucht zu bringen, und nach dem Tode noch Nutzen zu gewähren. Die Anwendung auf den Menschen ist nicht schwer zu machen!

Den Midraschlehrern bot besonders die biblische Vergleichung Israel's mit verschiedenen einzelnen Baumarten willkommene Gelegenheit zur Auffuchung mannigfacher Aehnlichkeiten. Um Israel's Verwandtschaft mit dem Weinstocke¹⁾ zu rechtfertigen, werden nicht weniger als fünfzehn Gesichtspunkte hervorgehoben, die meist sehr gesucht sind²⁾. Daselbe gilt von der Vergleichung mit dem Apfelbaume³⁾, von der Symbolisirung des Straußes am Laubhüttenfeste⁴⁾, und von andern ähnlichen Deutungen⁵⁾. Dieselben zeigen das Streben, 309 die Bilderpracht der Bibel, in welcher sich die Herrlichkeit der Natur abspiegelt, mit allerlei Zierrathen zu umgeben. Daß das Wort Gottes dieser künstlichen Zierrathen nicht bedürfe, und daß dessen hohe Schönheit den eiteln Flitter verschmähe, konnte der Geschmack der midraschischen Zeit nicht ahnen.

Indessen fehlt es nicht an Beispielen, daß das Bild des Baumes auch in jener Zeit von einem natürlichen, auf lebendiger Anschauung beruhenden Standpunkte gebraucht wurde. Die älteste Vergleichung dieser Art enthält der Ausspruch R. Eleazar b. Abaria's (2. Jahrh.): »Werßen Gelehrsamkeit größer ist

1) Pf. 80, 9.

2) Schem. r. 44 Anf. Vajj. r. 36, 2. Romm.

3) Sabb. 88 a. Midr. r. Hohesl. 2, 3.

4) Vajj. r. 30, 9 (Pef. de R. K. XXVIII.)

5) Erub. 19 a B. B. 15 a Midr. Till. 92, 13. Jlk Hohesl. 986 Die Zusammenstellung der Bäume, mit denen Israel verglichen wird, f. Jlk Ester 1054.

als feine Werke, gleicht dem Baume mit vielen Aesten und wenig Wurzeln, den der Sturm leicht ausreißt und umstürzt. Weissen Werke aber größer sind als feine Gelehrsamkeit, gleicht dem Baume mit wenig Aesten und vielen Wurzeln, den alle Stürme der Welt nicht von der Stelle zu rücken vermögen¹⁾.« Ungefähr aus derselben Zeit stammt die kurze Theodicee R. Eleasar b. Zadok's: Die Frommen gleichen in dieser Welt dem Baume, der an reinem Orte steht, und dessen Laubwerk an einen unreinen Ort hinüberreicht; man haut das Laubwerk ab, und der ganze Baum steht an reinem Orte: so bringt der Heilige, gelobt sei er, Leiden über die Frommen in dieser Welt, um sie der künftigen Welt theilhaftig zu machen. Die Gottlosen gleichen in dieser Welt dem Baume, der an unreinem Orte steht, und dessen Laubwerk an einen reinen Ort hinüberreicht; wird letzteres abgehauet, so befindet sich der ganze Baum an unreinem Orte: also läßt der Heilige, gelobt sei er, die Gottlosen gewähren, um sie in der Folge desto tiefer hinab zu stürzen²⁾.

Folgende Gleichnißreden verdanken ihren Ursprung zwei berühmten Agadisten des dritten Jahrhunderts: R. Levi³¹⁰ b. Sißaj und R. Ifak b. Pinhas. Jener lehrte: »Wenn man den still dahinfließenden Eufrath fragt: warum lässest du nicht deine Stimme hören? antwortet er: die Fruchtbarkeit an meinen Ufern giebt hinreichende Kunde von mir! Fragt man den ungestümen Tigris, warum machst du so viel Geräusch? antwortet er: O, hätte ich solches nicht vonnöthen, und gäbe lieber die von mir bespülte Gegend Zeugniß von meiner Wirkksamkeit³⁾! — Auf gleiche Weise rechtfertigen Obstbäume ihre Stille, indem sie auf ihre Frucht hinweisen; Waldbäume wissen sich durch nichts anzukündigen, als durch ihr Geräusch⁴⁾!«

R. Ifak erfreute sich einst der Gastfreundschaft des R.

¹⁾ Ab. 3, 17 mit Beziehung auf Jer. 17, 6—8, vielleicht nicht ohne antignostische Tendenz.

²⁾ Kidd. 40 b. Ab. d. R. Nathan 39.

³⁾ Vergl. Ritter's Erdk. XI, 219. 1014.

⁴⁾ Berefeh. r. 16, 3 Romm.

Nachman b. Jakob, Schulhauptes zu Nehardea. Vor dem Abschiede erbat sich Letzterer den Segen des scheidenden Freundes, worauf R. Ilak sprach: »Ein Wanderer in der Wüste fiel einst ermattet nieder, gequält von Hunger und Durst und von der Sonne glühendem Brande. Und siehe, plötzlich entdeckt er an frischer Wasserquelle einen schattigen Baum, mit herrlicher Frucht beladen. Hier ruht der erschöpfte Pilger aus und erquicket die brennenden Glieder. Als er nun, erholt und gestärkt, seine Reise fortsetzen wollte, rief er aus: Baum, was soll ich segnend dir wünschen? Labend ist deine Frucht, duftig dein Schatten, und zu deinen Füßen rieselt die Quelle silberhell! Eines nur wünsche ich dir: Jeder Sprößling dir entnommen, mög' in Allem gleich dir kommen! — Also rufe ich auch dir zu: Die Wissenschaft der Thora, irdischer Reichtum und Familienlegen sind dir zu Theil geworden. Was soll ich segnend dir wünschen? Möge Gott den Himmelssegens auch auf deine Kinder legen¹⁾!«

Die jüngste midraschische Anwendung von der Aehnlichkeit des Menschen mit dem Baume machte R. Tobia b. Eliezer im 11. Jahrhundert. An die Schriftworte: »es träufle wie Regen meine Lehre«, knüpft er, die Erklärung des Sifre zur Stelle²⁾ variirend, die Bemerkung: »Der Regen befruchtet die Bäume nach ihrer Natur und Beschaffenheit; so befruchtet auch die Thora den Geist ihrer Freunde: dem Einen verleiht sie Wissenschaft, zum Chasidäer macht sie den Andern³⁾, 311
Hieher gehören ferner Sprichwörter wie: »Der Stiel der Axt die den Wald verheert, stammt aus des Waldes Mitte.« »So lange sie jung und zart sind, biege die Aestlein, in späterem Alter vermagst du's nicht mehr⁴⁾«. »Der unfruchtbare Obstbaum steht in der Gesellschaft des müßigen Schilfrohrs⁵⁾«, d. i. Gleich

1) Taan. 5 b. R. Nachm. war als Gelehrter berühmt und stand als Schwiegerohn des Exilarchen R. Abba in hohem Ansehen.

2) Sifre, II 306, 132^a Friedm.

3) Lek. Tob Haafinu z. St.

4) Midr. Spr. 22, 6.

5) B. Kama 92 b. f. jedoch Aruch שרד III. Das Sprüchw. Peß. 112 a scheinen die Ausleger mißverstanden zu haben.

und (gleich gefellt sich gern, oder: Qui se ressemblent s'assemblent. — »Nie können des Weinstockes Beeren der schützen-den Blätter entbehren«, d. i. die Schriftgelehrten bedürfen der Unterstützung der arbeitenden Klasse. An dem Weinstocke, welcher Israel darstellt, »sind nämlich die Ranken das Bild der Wohlhabenden, die Trauben das der Schriftgelehrten, die Blätter das der Arbeiter, und die dürrn Reiser das der Proletarier¹⁾«.

Bei dem häufigen Gebrauche des Baumes als Bildes des Menschen wird es nicht sehr auffallen, daß man am Ende den Baum fast als ein menschliches Wesen angesehen hat. Während man nämlich die Wurzeln eines seine Frucht vor der Reife abwerfenden Baumes aus rationellen Gründen mit Steinen umgab²⁾, befruchtete man den Baum selbst mit Röthel um ihn kenntlich zu machen, und gleich einem leidenden Bruder der frommen Fürbitte zu empfehlen³⁾. Auf sentimentale Personen wird diese Nachricht von dem Mitgeföhle mit dem Fruchtbaume ohne Zweifel einen wohlthätigen Eindruck machen, und vielleicht bei ihnen Erinnerung an Tieck's Märchen 312 »der Runenberg« wachrufen. Keine verzärtelte Sentimentalität, sondern eine zarte und sinnige Mäßigung liegt dagegen in dem Gebote der Thora, des Fruchtbaumes selbst bei Belagerungen zu schonen⁴⁾. Man hat mit diesem Gebote — für welches übrigens der Grund angegeben wird »denn du ißest davon, so haue ihn nicht um« — den Spruch der Pythagoräer verglichen: *φύτον ἡμερὸν μὴτε φθείρειν μὴτε σίνεσθαι*. (Eine cultivirte Pflanze zerstöre nicht und beschädige nicht)! Mit den dunkeln Worten *כי האדם עץ השדה* soll nach Baumgarten »auf den innern, wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Fruchtbaum des Feldes hingewiesen werden«, indem der erste Mensch von den Bäumen des Gartens seine Nahrung

1) Chul. 92a.

2) Dieses Verfahren, welches auch der heutigen Baumzucht nicht ganz fremd ist, erklärt sich aus Theophr. Causs. Plant. III, 7. Virg. Georg. II, 349—52. Hieraus erklären sich wohl auch die auf den Baum bezüglichen Worte Bildad's Job 8, 17.

3) Sabb. 67a.

4) 5 M. 20, 19. 20.

und von dem einen der Bäume mitten im Garten sogar das ewige Leben genießen sollte¹⁾. Während folchergeſtalt ſelbſt die den Myſticismus begünstigende Schriftauslegung von dem Baume als Bild des Menſchen hier keine Spur findet, thut dies die Agada durch folgende Deutung: »Der Baum, von dem hier die Schrift ſpricht, iſt der Schriftgelehrte. Iſt derſelbe ein würdiger Menſch (יָרֵא), genieße ſeine Frucht; wo nicht, haue ihn um²⁾!« Die Kabbaliſten haben in dieſem Sinne das ganze auf den Fruchtbaum bezügliche Geſetz auf eine ungemein gekünſtelte Weiſe gedeutet, indem ſie deſſen Worte an den Engel des göttlichen Strafgerichtes gerichtet ſein laſſen³⁾.

Die ſpäteren Symboliker legen ſogar in die Vorſchrift 3 M. 19, 23—25 eine Andeutung auf die Entwicklung des menſchlichen Sprößlings. Auch dieſer, ſagen ſie, wird, wie der Baumſprößling, im vierten Jahre »heilig«, indem der Vater anfängt, ihn mit der heiligen Thora bekannt zu machen. Genießbare Frucht bringt auch er erſt im fünften Lebensjahre, da nunmehr der eigentliche Unterricht des Kindes beginnt⁴⁾.

Die perſiſch-talmudiſche Magie kennt ſogar einen geheimniſsvollen Rapport zwiſchen dem Menſchen und dem Baume. Dieſer Rapport erſtreckt ſich ſo weit, daß derjenige, der auf eine junge Dattelpalme tritt, ihr Geſchick theilt: Er ſtirbt eines gewaltſamen Todes, ſobald die Palme abgehauen, eines natürlichen, ſobald ſie entwurzelt wird⁵⁾. Ja, der Mythus läßt die magiſche Kunſt factiſch vollziehen, was die dichtende Kunſt als bloßes Bild angeſchaut hat: Jeſaja verſteht es, ſich von einer Ceder verſchlingen zu laſſen, um der Verfolgung Manaſſe's zu entgehen⁶⁾! Aehnliche Mythen ſind auch dem helleniſchen

313

1) Theol. Komm. 2. 489 f. vergl. Sifre II. 203, 111^b Friedm. שְׁחִיזוּ שֶׁל אֲדָם אִינוּ מֵאֵלֶּה כֵּן הָאֵלֶּךְ und Ibn Efra zur Stelle.

2) Taan. 7 a. Vergl. auch Ab. Sara 19 a. Die halachifche Deutung f. Sifre a. a. O., B. Kama 91 b und Nachm. z. St.

3) Sohar III. 202 a. b.

4) Bachja b. Aſcher zur Stelle.

5) Peß. 111^b Auch Abu Bekr ſchärfte in ſeinen dem Volke gegebenen zehn Geboten den Befehl ein: »Zerſtöret keine Dattelpalme.« (Weil, Geſch. der Chal. I, 10)

6) Jebam. 49^b.

und römischen Alterthume nicht fremd¹⁾. Gleich letzterem kennt auch die talmudische Mythologie Genien, die auf Bäumen ihren Wohnsitz haben²⁾. Wer also die Weltanschauung der alten rabbinischen Lehrer dichterisch zu beschreiben unternehme, könnte derselben wie Schiller der hellenischen Anschauung nachrühmen, daß sie »durch die Schöpfung Lebensfülle fließen ließ«.

II. LEBENSBETRACHTUNG DER NACHBIBLISCHEN ZEIT.

11. DEUTUNG BIBLISCHER LEBENSBILDER.

389 Mächtig angezogen fühlten sich die Propheten und Sänger Israels von den Wunderwerken Gottes, die sie umgaben. Ihr Auge war offen für die Annehmlichkeiten, ihr Herz offen für die Stimme der Natur. In ihrem Sinne ist die Natur ein schützender Schirm vor Ausartung in Unnatur, ein sicheres Mittel zu edler Sammlung und Erhebung, ein klarer Spiegel des Reiches Gottes, eine laute Verkünderin von Gottes Herrlichkeit. Der denkende Freund der Schrift freut sich der so oft bewunderten biblischen Naturschilderungen und der reichen Fülle von Bildern, welche aus den Erscheinungen und Vorfällen der Außenwelt hergenommen sind. Die Gottesmänner lieben es, diese Erscheinungen und Vorfälle zur Einkleidung und Hülle ihrer Lehren, ihrer Gefühle und ihrer Hoffnungen zu wählen. Eine Frucht dieser Vorliebe für die Natur sind auch die Bilder, in denen sie das menschliche Leben sich abspiegeln lassen, in seiner Flüchtigkeit, seinem Ziele und seiner Bedeutung.

Die wissenschaftliche, philologische und archäologische Erläuterung dieser Bilder ist Aufgabe der theoretischen, die populäre Deutung derselben für Phantasie, Herz und Gemüth Aufgabe der practischen Schriftauslegung. Der Lösung jener Aufgabe, wozu Kenntniß der semitischen Welt und Vertraut-

1) S. Virg. Aen. III, 25—30.

2) Psal. a. O.

heit mit der biblischen Sprache und dem Geiste des Hebraismus erforderlich sind, hat sich die jüdische Exegese nicht früher als in der arabischen Culturepoche zugewendet. Die während dieser Epoche erzielten Resultate sind von großer Bedeutung und Wichtigkeit. Die practische Schriftauslegung, also auch die Deutung biblischer Lebensbilder, stammt aus älteren Zeiten. Der Geist jener Zeiten ließ jedoch die Deutung nicht selten zur Deutelei werden. Selbst vor Mißverständnis des Bibelwortes vermochte man sich kaum zu hüten. Das Bekenntniß נִרְאֵנוּ כְּמִדְרָן ¹⁾ deutet ein Midraschlehrer also: »War denn David ein Profelyte (נִרְאֵנוּ)?« Keineswegs! Er will vielmehr sagen: »Unwissend in der Thora, wie der Profelyte von heute, bin auch ich; daher flehe ich: verbirg mir, o Herr, nicht deine Gebote²⁾!« Diese von dem Schlußdistichon des Verses begünstigte, aber an sich höchst befremdliche Deutung hat ihren Grund in der Gewohnheit der alten Lehrer, den in ihrer Zeit herrschenden neuhebräischen Sprachgebrauch auf den biblischen Hebraismus zu übertragen³⁾. Denn, wenn man sich auch bewußt war, die Schulsprache gehe mit der Sprache der Bibel nicht immer Hand in Hand⁴⁾, so hielt man dieses Bewußtsein doch nicht immer in gleichem Maße wach, und überließ sich daher manchen überflüssigen Discussionen⁵⁾. Dieses Verfahren bietet nun den Schlüssel zu der so fremdartigen Deutung des in Rede stehenden Psalmverses: נִרְאֵנוּ, welches biblisch »Fremdling« bedeutet, bedeutet im Neuhebräischen »Profelyte¹⁾!«

1) Pf. 119. 19.

2) Midr. Till. z. St.

3) Längst anerkannt ist diese Uebertragung in Beziehung auf Wörter wie צִדִּיק und עֵלִים. Jenes bedeutet althebräisch »Gerechtigkeit, Tugend, Heil«, neuhebräisch »Almosen«; dieses wird im Althebräischen zur Bezeichnung verschiedener Grade von Zeitdauer gebraucht, im Neuhebräischen bedeutet es, wie im Aramäischen »Welt«. Die übertragende Auffassung war so gang und gäbe, daß die wahre Bedeutung von צִדִּיק kaum mehr berücksichtigt wurde. (Ber 17 b Sukka 49 b. Kethub. 50 a. B. B. 8 b). Hieher gehört auch die Deutung von פְּקִירָה 4 M 16, 29 als »Besuch« was allerdings bloß für eine Indignation genommen wird Ned. 39 b.

4) Ab. Sara 58 b: לשון חכמים לעצמה לשון חזרה לעצמה.

5) Pesach. 2 a. ff. S. Jad Maleachi 1, 354.

391

Der einfachen und wirkfamen Deutung biblischer Lebensbilder konnte auch die zu weit getriebene Emphasis der alten Schriftgelehrten nicht eben förderlich fein. In Beziehung auf Pf. 144, 4 ruft ein Midraschlehrer aus: »O, glichen doch unsere Lebenstage dem Schatten einer stehenden Mauer oder eines fest wurzelnden Baumes! Aber ach, sie gleichen dem Schatten eines dahinfliegenden Vogels²⁾!« Einfacher und wirkfamer würde man fagen: »Der Schatten scheint sich zu verlängern, wenn die Sonne finkt, doch nur um sich in die allgemeine Dunkelheit zu verlieren, in welche die Nacht alles Sichtbare hüllt. Siehe da ein bedeutungsvolles Bild des vergänglichlichen Menschenlebens!«

Es leuchtet ein, daß das tiefere Verständniß der biblischen Bilder überhaupt, und der Lebensbilder insbefondere, desto ficherer und leichter erreicht wird, je vertrauter der Exeget selbst mit der Natur ist, und je lieber er sich in die Anschauung ihres Schaffens und Wirkens vertieft³⁾. Nun waren zwar die alten Lehrer trotz des Ausspruches Aboth 3, 7 der Naturbetrachtung durchaus nicht entfremdet. Die biblischen Schriften und die im Wesentlichen aus der hasmonäischen Restaurationszeit stammenden Eulogien (ברכות), deren größerer Theil die Erscheinungen und Erzeugnisse der Natur zum Gegenstande hat, mußten schon hinreichen, jene Entfremdung zu verhindern⁴⁾. Auch ist es Thatfache, daß Beobachtung der Natur einzelnen hervorragenden Lehrern eine Lieblingsbeschäftigung war. Allein der Umgang mit der Natur nahm in

1) Spuren dieser Uebertragung finden sich schon in der Septuaginta. Die Targumin werden davon beherrscht (Geiger, Urschrift 351 ff.) Ebenso die Halacha (B. Mezia 4. 10.) Die gleiche Auffassung der Karäer ist aus Eshkol Ha-Kofer 50^c zu sehen. Das entgegengesetzte Raisonnement daf. 130 c ist ebenfowenig von Belang wie Raschi's anti-halachische Aeußerung 2 M. 22, 20.

2) Ber. r. 96, 2. Jlk. Chron. 1082 Koh. r. 1, 3 Tanch. Vajchi 1 Buber Tanch. daf. 2.

3) Religionslehrer sollten dies niemals aus den Augen verlieren.

4) Ber. 9, 2. b. 43 b. Ueber die spätere Verfunkenheit vergl. B. Heteb O.-Ch. 226.

demselben Maße ab, als die Stubengelehrsamkeit zunahm. Die Methode, nach welcher man sich mit dem Worte Gottes beschäftigte, war nicht geeignet, die Beschäftigung mit den Werken Gottes zu begünstigen. Daher manche schiefe Deutelei im jüngeren Midrasch. Daher die Armuth an originellen Lebensbildern. Nur die Reflexion über das wechselseitige Verhältniß der gegenwärtigen und der künftigen Welt hat eine Reihe zum Theil sehr anziehender Gleichnisse hervorgerufen. 192

12. TALMUDISCHE LEBENSBLDER.

Von diesen Gleichnissen sehen wir hier zuvörderst noch ab. Das älteste talmudische Bild des diesseitigen Lebens ist »der Tag.« »Der Tag ist kurz, die Arbeit groß, die Arbeiter träge, der Lohn vielfältig und der Arbeitgeber drängt¹⁾!«. So R. Tarphon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die Schrift kennt dieses Bild nicht, wohl aber griechische Schriftsteller, denen Tag gleich Lebenstag ist. Die gelehrten Freunde R. Tarphon's beziehen Koheleth's Ermahnung: »Am Morgen säe deine Saat und gegen Abend laß deine Hand nicht rasten²⁾!« ebenfalls auf den Lebenstag. R. Jofua ben Chananja erblickt darin eine Warnung vor dem Cölibate, den er selbst im vorgerückten Alter verwerflich findet. R. Ismael ben Elifcha erklärt: »Lerne in der Jugend, lerne im Alter!« R. Akiba ben Josef: »Lehre in der Jugend und höre auch im Alter nicht auf, den Samen der Thora auszustreuen³⁾!«

»Die Zeit gleicht einem Rade!« Rasch und rastlos bewegt sich das Rad. Nichts in der Welt kann es in seinem Laufe hemmen. Gleichförmig ist seine Bewegung, und doch bringt es immer etwas Neues zum Vorschein. Schon Anakreon singt:

1) Aboth 2, 15.

2) 11, 6.

3) Jeham. 62 b. Koh. r. z. St. Durch Combinirung beider Stellen wird die richtige Leseart hergestellt.

»Denn das Leben fleucht von hinnen,
Schnell wie Wagenräder rollen,
Und wann dies Gebein zerfallen,
Ruh'n wir als ein Bischen Afche.«

Scheinbar lagt der Spruch: »Es kreifet ein Rad in der Welt¹⁾« daselbe. Allein der Talmud hat nicht die schnelle Flucht des Lebens im Auge, sondern den Wandel und Wechsel der Lebensgeschicke. Er spricht von einem zum Wasserschöpfen bestimmten, mit Behältern versehenen Rade: »Die vollen Behälter leeren sich und die Leeren werden voll²⁾!«

R. Pinchas, der fruchtbare Agadist, vergleicht das Leben mit einer Schiffahrt: Die Geburt macht den Lebensnachen flott: die Todesstunde bringet denselben in den Hafen der Ruhe³⁾.

Düster klingt der Ausspruch eines sonst unbekannten Mischnalehrers, es sei der Wurm, der den Menschen erwartet. Es wird aber damit nur die Lehre motivirt: »sei sehr, sehr demüthig⁴⁾!« Dieselbe Tendenz hat R. Jochanan b. Nappacha, indem er אדם in folgende Worte zerlegt: אפר Afche, דם Blut, גלל Galle⁵⁾! In gleicher Absicht hatte schon Akabja b. Mahalalel, ein Zeitgenosse des Königs Herodes, auf die Nichtigkeit des Menschen und die denselben erwartende Verantwortlichkeit hingewiesen⁶⁾. Jüngere Synagogendichter kommen auf solche Betrachtungen sehr oft zurück. In den ältesten Theilen der Liturgie ist davon keine Spur. Das bekannte »was sind wir, was ist unser Leben« stammt aus dem dritten Jahrhundert; es diente in manchen persischen Gemeinden als Schlußgebet des Veröhnungstages⁷⁾.

1) Sabb. 151b.

2) Vaj. r. 34.

3) Koh. r. 7. 1. M. Sam. 23.

4) Aboth 4. 4. S. Beth ha-Bechira daf.

5) Sota 5a.

6) Ab. 3. 1.

7) Joma 87 b.

13. DIE MITTELALTERLICHEN POETEN.

Die meisten jüdischen Poeten des Mittelalters dichteten nicht in ihrer Muttersprache. Der größte Theil ihrer Dichtungen ist hebräisch, während sie selbst, je nach dem Lande ihrer Geburt oder ihres Aufenthaltes syrisch, persisch, arabisch, spanisch, deutsch, französisch und italienisch sprachen. Eine analoge litterarische Erscheinung bieten die dichterischen Erzeugnisse des christlichen Mittelalters: noch Dante begann seine »göttliche Komödie« lateinisch, und wendete sich erst später dem Italienischen zu. Das Verhältniß der neuhebräischen Dichter zu den althebräischen ist aber von dem Verhältniß der neulateinischen zu den altlateinischen wesentlich verschieden. Den Neulateinern waren ihre klassischen Vorgänger nicht selten ganz unbekannt. Abschriften altrömischer Werke waren 394 so wenig verbreitet, daß die so berühmte Pariser Bibliothek zu Anfang des 14. Jahrhunderts nur vier alte Schriftsteller besaß: Cicero, Ovid, Lucan und Boetius. Den neuhebräischen Dichtern dagegen waren die alten Quellen jederzeit zugänglich. Die Vervielfältigung biblischer Handschriften galt als Religionspflicht. Der Anfertigung von Musterhandschriften der Thora widmeten selbst Gelehrte ersten Ranges, wie R. Gerlon b. Jehuda in Mainz, Josef de Bonfils in Limoges und Maimonides ihre kostbare Zeit. Der Eifer der Gelehrten und die Munificenz der Reichen sorgten dafür, daß es auch an Handschriften nachbiblischer Werke nicht fehlte. Das heilige Vermächtniß Israels wurde nicht verdrängt von der Zeit, obgleich dieselbe stark genug war, die Erben Roms ihres geistigen Erbes zu berauben.

Aus dem Umgange war indess die hebräische Sprache gänzlich verdrängt worden; die Vorliebe Einzelner für hebräische Conversation konnte selbst auf Kundige und Gelehrte keinen Einfluß ausüben. Die Dichter schöpfen mithin ihre Kenntniß des Hebräischen ausschließlich aus Büchern. Anhaltendes Studium verschaffte ihnen eine innige Vertrautheit mit der biblischen und nachbiblischen Litteratur. Sie konnten sich

also der aufgenommenen Gedanken und Bilder nicht entfehlen und wollten es auch nicht. Daher die Abhängigkeit von der älteren Litteratur, welche die Sänger der arabischen Schule ebenso charakterisirt, wie die eigentlichen Pajtanim. Denn auch erstere verwenden unaufhörlich die von früheren Geschlechtern angelegten Kapitalien, nur daß sie aus der Schatzkammer der Bibel öfter entlehnen, als aus der des Talmud und des Midrasch, während die franko-germanischen Nachfolger Kalirs nach dem Vorgange ihres Meisters das Entgegengesetzte thun. Hatte vollends der behandelte Stoff Anhaltspunkte in dem ältern Schriftthum, wie dies rückfichtlich der religiösen Poesien der Fall ist, so strömten ihnen die alten Bilder, Vergleichen und Redensarten unwillkürlich in reicher Fülle zu. Wo dies nicht der Fall war, wußte ihr Witz, auch das Fernliegende auf eine überraschende Weise zu benützen. Hierin hat die arabische Dichterschule eine bewundernswürdige Meisterchaft erreicht. Hierin liegt vorzüglich der Genuß, den ihre Werke kundigen Lesern gewähren. Die neueren deutschen Uebersetzungen derselben sind Nachbildungen, in denen die so charakteristische Anwendung der alten Litteratur gänzlich verwischt ist. In dichterischem Schwunge, ja selbst im adäquaten Gedankenausdrucke erreichen sie oft ihr Original. Ganz entbehren sie aber des Reizes, welchen letzteres dem kundigen Leser dadurch gewährt, daß es denselben jeden Augenblick einem alten Bekannten be-
 395 gegnen läßt.

14. LEBENSBILDER DER MITTELALTERLICHEN POETEN.

Alten Bekannten begegnet nun der Forscher auch in den Lebensbildern der mittelalterlichen Poeten. So braucht er sich keinen Augenblick auf die Quellen folgender Betrachtung eines deutschen Pajtan zu befinnen: »Fürwahr, du hast sie geschaffen und kennst ihr Schaffen: sie sind Fleisch und Blut! Der Mensch — das Element, aus dem er wird, ist Staub und sein Ende — zu Staub. Mit Gefahr seines Lebens erringt er sein Brod. Er gleicht der zerbrechlichen Scherbe, dem dorren-

den Grafe, der welkenden Blume, dem dahinfahrenden Schatten, der schwindenden Wolke, dem wehenden Winde, dem verfliegenden Staube, dem nichtigen Traume. Du aber bist König, ein Lebendiger, unvergänglicher Gott!« — Diese Worte bilden den Schluß eines Gebetstückes, welches das Gottesgericht des Neujahrs- und Veröhnungstages auf erschütternde Weise ausmalt. In diesem jüngeren zum Herzen sprechenden Pijjut, culminirt bekanntlich die gottesdienstliche Feier der erwähnten heiligen Feste, zur nicht geringen Hintansetzung Kalirs und seiner unmittelbaren Nachahmer, deren gekünstelte Verse und Akrosticha den Leser ermüden und den Beter kalt lassen! Hat ja bei ihnen selbst der gründlichste Kenner Mühe, seine alten Bekannten wieder zu erkennen, da dieselben durch das ihnen umgehängte fremdartige Gewand oft unkenntlich geworden sind!

Auf eine leichte, ungezwungene Weise treten die biblischen und mitunter talmudischen Reminiscenzen in den Lebensbetrachtungen der arabischen Schule hervor. Die ältesten derselben sind in einem Gebet R. Saadia Gaons enthalten. Der Dichter zeichnet die Wandelbarkeit menschlichen Wissens, menschlicher Kraft und menschlichen Reichthums, die Flucht³⁹⁶ des Erdenlebens und den Unbestand aller menschlichen Werke. Hieran schließt sich die Schilderung des Todestages, welcher die Worte folgen: »Zu jener Zeit verfließt der Motte gleich sein Liebstes, und an jenem Tage schwinden seine Gedanken. Nur Rechtthun, Tugendliebe und demüthiger Wandel mit seinem Gotte, — nur das geleitet ihn für seine Mühe, daß er es mit sich bringe¹⁾.« Nichts als leicht zu erkennende Bibelverse!

Die nächstälteste Lebensbetrachtung der arabischen Schule enthält der Brief des Grammatikers und ersten hebräischen Lexikographen Menachem Ibn Saruk an Chasdaj Schaprut den Vezir des Chalifen Abd-el-Rahman III. (911—916). Nachdem nämlich Saruk eine Zeitlang Schapruts Günstling gewesen war, zog er sich durch wirkliche oder vermeintliche Hinneigung zur

1) LB d. Orients XII 459.

karaitischen Ketzerei dessen Ungnade und Verfolgung zu. In der seiner Vertheidigung gewidmeten Epistel ruft nun der Verfolgte seinem frühern Gönner zu: »Höre doch meine Worte, mein Herr, o großer Vezir! Aus Lehm bist auch du abgekneipt, wie ich, dein Schöpfer ist auch der meinige, Staub ist unler Element, und ein Schatten sind unsere Tage auf Erden¹⁾!)« Die Bibelftellen sind auch hier leicht zu erkennen.

Samuel ha-Levi, der Vezir des Königs der Berbern in Granada, Chabbus Ibn Makis, ist im Ausdrucke unabhängig von der frühern Litteratur, seine Gnomen sind aber sehr hart, fast unverständlich. Bei Salomo Gabirol, mit welchem in der Philosophie und Poesie der spanischen Juden eine neue Epoche beginnt, tritt die Abhängigkeit von den Alten wieder stark hervor. Seine Lebensbilder holt er zumeist aus der Schrift. Ein Gleiches thun Jehuda ha-Levi, Moles und Abraham Ibn Elfra und die übrigen Meister und Jünger der arabisch-hebräischen Blüthezeit. Trotzdem wurzeln die mit der Muttersprache eingefogenen Anschauungen so tief in ihren Herzen, daß sie, ohne es zu bemerken, der mit so glänzendem Witze gehand-
³⁹⁷habten hebräischen Sprache Gewalt anthun, weil sie sich von der einheimischen, angeborenen Anschauung nicht zu trennen vermögen. So sagt der Ethiker Bachja Ibn Bakuda: »Leben und Tod sind Brüder. Sie wohnen zusammen, halten fest an einander, sind verchlungen, unzertrennlich. Sie werden durch die beiden Enden einer morschen Brücke zusammengehalten und alle Geschöpfe der Welt müssen über dieselbe ziehen. Das Leben ist der Eingang, der Tod der Ausgang; das Leben baut, der Tod zerstört; das Leben säet, der Tod erntet; das Leben pflanzt, der Tod entwurzelt; das Leben verbindet, der Tod trennt; das Leben reiht an einander, der Tod zerstreut!« Der arabisch 'redende Dichter setzt im Geiste seiner Muttersprache die Prädicate zu בני in den Singular, ohne den hebräischen Sprachgebrauch zu beachten! Das Bild der »morschen Brücke« gebraucht auch Jedaja Bedarfchi²⁾. Daselbe scheint

1) Luzzatto's Beth Ha-Ozar 27 b.

2) Bech. Olam 8.

überhaupt den Dichtern des Orients geläufig gewesen zu sein. Schon Jakob von Sarug (geb. 452) leitet seine zweite metrische Rede de defunctis mit den Worten ein:

Sieh, gereiht steh'n auf dem Wege der Welt die Geschlechter und kommen Eins nach dem andern, und eilen darauf vorüber zu wandeln.

Sieh', sie ziehen vorbei auf dem Uebergang der großen Brücke!),

Und eines drängt das andere vorüberzugeh'n zum Ende²⁾.

15. MAKROBIOTISCHES ³⁾.

Dieses Ende möglichst spät eintreten zu lehen, war jederzeit der natürliche Wunsch aller Menschen. Auch die Bibel zählt ein langes Leben zu den kostbaren (Gütern, zu den Belohnungen, welche der Preis der Frömmigkeit sind⁴⁾). In der talmudischen Zeit sah man darin nicht nur den Lohn ³⁹⁸ der Frömmigkeit überhaupt, sondern selbst den Lohn einzelner Tugenden und frommer Uebungen. Greise wurden daher nicht selten nach ihren lebensverlängernden Verdiensten gefragt. Die Antworten fielen nach Verschiedenheit der Lebensansicht und Erfahrung verschieden aus. Dieselben stammen aus den ersten drei Jahrhunderten und lauten:

1) על מעברתה דנישרא רבא.

2) Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. XII. 118.

3) (Lebensalter S. 139 ff.)

4) 2 M. 23, 26. Pf. 21, 5. 91, 16. Spr. 3, 2. 16. 4, 10. 10, 27. 28, 16. Job 29, 18. Davon unterscheiden sich die meist im Deuteronomium vorkommenden Verheißungen eines langen und Drohungen eines kurzen Daseins, welche sich nicht auf das Individuum, sondern auf die Gesamtheit beziehen: 5 M. 4, 40. 5, 30. 6, 2. 11, 9. 21, 32, 47. In diesem Sinne ist auch die Verheißung am Schlusse der ersten Pentas des Dekalogs (2 M. 20, 12. 5 M. 5, 16) aufzufassen. Sie bezeichnet den Lohn für die Heilighaltung der ersten fünf Gebote. Dies erkannte schon Reuchlin's Lehrer, Obadia Sforza (gest. 1550). Ohne von dessen Auffassung Kunde zu haben, sagt Harleß: »Das Volk sei hier als Ganzes angeredet. (Br. an d. Efes. S. 518.)« Die Beziehung auf alle vorhergehenden Gebote entdeckte H. nicht. Nationale Bedeutung haben auch die Verheißungen: 5 M. 22, 1—7. 25, 13—15. Zu letzterer Stelle bemerkt schon Ibn Esra: »Es ist bekannt, daß ein Reich, wo Gerechtigkeit herrscht, besteht. Die Verdrehung des Rechtes dagegen ist Zerstörung; in kurzer Zeit erschüttert sie das Gebäude des öffentlichen Wohles.«

1. Ich suchte niemals durch Zurücksetzung Anderer mein Ansehen zu heben; das Gefühl einer erlittenen Beleidigung ging niemals mit mir zu Bette; in Geldsachen war ich stets nachsichtig; Geschenke nahm ich nicht an.

2. Ich ging niemals durch eine Synagoge um mir den Weg abzukürzen; ich schritt nicht einher über die Häupter des heiligen Volkes (durch die Reihen der auf dem Boden sitzenden Zuhörer); ich erhob (als Aronide) die Hände nicht zum Segen, ohne mich durch die vorgeschriebene Beracha vorbereitet zu haben.

3. Ich vermied es, das Angesicht eines Böfewichtes zu betrachten.

4. Ich gerieth in meinem Hause niemals in Zorn; ich maßte mir nicht den Vortritt vor einem Vornehmen an; an unreinen Orten dachte ich über keine religions-wissenschaftliche Fragen nach; sonst ging ich nicht vier Ellen, ohne die Phylakterien zu tragen und über die Thora nachzufinnen; im Lehrhause schlief ich nicht; ich war nicht schadenfroh, und bei keinem Spottnamen nannte ich Niemanden.

5. Im Lehrhause erschien Niemand früher als ich; dem Priester zollte ich die gebührende Ehrerbietung, und nie genoß ich vom Fleische eines Schlachtviehes, ohne zuvor die priesterlichen Abgaben davon entrichtet zu haben.

399 6. Die Stelle, wo ich betete, war mir ehrwürdig; meinem Nebenmenschen gab ich keinen Spottnamen; Vernachlässigung des Kiddusch ließ ich mir nie zu Schulden kommen¹⁾.

Mit diesen subjectiven Kundgebungen ist die talmudische Makrobiotik nicht erschöpft. R. Jehuda b. Ezechiël, Schulkopf zu Pumbaditha (250—292), der selbst ein sehr hohes Alter erreichte²⁾, stellte folgende Theorie auf: »Verlängert werden die Tage und Jahre dessen, der seinem Gebete, seiner Tafel und seinem Verweilen in secessu längere Zeit zu widmen gewohnt ist. Dagegen verkürzt seine Tage, wer aus

¹⁾ Meg 27 b.

²⁾ Sanh. 17 b. Erub. 79 b. Fürst, Kultur- u. Litteraturgeschichte 117. Anm. 296.

der dargereichten Thorarolle nicht lieft, wer über den dargebotenen Kelch nicht die Beracha fpricht, oder fich ein Anfehen anmaßt, das ihm nicht gebührt¹⁾.«

Langes Leben wird außerdem noch dem verheißen, der dem Thorastudium ohne eigennützige Nebenabficht obliegt; beim Unterrichte Anderer die Geduld nicht verliert; feine Wohnung mit einer Mefula verfieht; die Tefillin anlegt; des Morgens und des Abends die Synagoge befucht; das Echad im Schema und das Amen überhaupt gedehnt ausfpricht; in der Lektüre der Thoraabfchnitte nicht hinter der Gemeinde zurückbleibt, Buße thut, oder fonft irgend ein Religionsgebot übt. Lebenverkürzend wirkt befonders die Hintanfeßung der religionsgefeßlichen Askefe und die Verletzung der Ehrfurcht, welche Schüler ihren Lehrern fchuldig find²⁾.

Die angeführten Lehren und Meinungen find nur ihrem geringern Theile nach diätetifch, namentlich pfychifch-diätetifch. Der größere Theil verräth die im Talmud fo häufige hyperbolifche Redeweife. Die fubjectiven Aeufferungen Einzelner haben Untugenden im Auge, welche den ergrauten Lehrern in ihrer Umgebung entgegengetreten waren, oder Tugenden, deren Empfehlung ihnen befonders am Herzen lag. Die Scrupulofität der religiöfen Praxis wurde durch makrobiotifche Anfichten unterftützt und gefchärft. Je mehr man fich jedoch gewöhnte, auf den Causalnexus zu achten, defto tiefer fank die Bedeufamkeit der alten Makrobiotik.

Maimonides ift, wie rückfichtlich der Dämonologie und Magie, fo auch hierin feiner Zeit vorangeeilt. Er läßt die talmudifche Makrobiotik auf fich beruhen und errichtet fein eigenes makrobiotifches Lehrgebäude auf empirifchem Grunde³⁾. Manchen rein diätetifchen Vorfchriften des Talmud widerfpricht er geradezu. Er thut dies vom Standpunkte feiner

1) Ber. 54 b.

2) Sabb. 63 a Erub. 54 b Kidd. 33^b Menach. 44 a Ber. 8 a 13 b 47 a Kidd. 1, 10 b. 40^a Sabb. 13 b Joma 86 b Kidd. 33 b.

3) H. Deoth 4, 20.

ärztlichen Kenntnisse und Erfahrungen, wie schon ältere Rabbinen anerkannt haben¹⁾.

16. STUDIUM UND PRAXIS.

498

Ueberwiegende Vorliebe für Forschung und Contemplation und vorherrschende Neigung zu practischem Streben und Wirken, — dieser Gegensatz in der Betrachtung der Lebensaufgabe charakterisirt die beiden Richtungen, welche sich in dem restaurirten jüdischen Staate noch vor der Schließung des Bibelkanons bemerkbar machten. Die syrische Fremdherrschaft hatte das nationale Leben und die nationale Litteratur Israels zu vernichten gedroht. Unter den Fahnen der Hasmonäer wurde die Existenz beider gerettet; durch die Maßregeln der großen Synode wurde der Fortbestand derselben gesichert. Es war daher natürlich, und dem Bildungsgange aller Kulturvölker entsprechend, daß die edleren Geister schon in den ersten Zeiten der nationalen Unabhängigkeit verschiedene Bahnen einschlugen, indem die Einen das öffentliche Leben zum Schauplatze ihrer Wirksamkeit wählten, während die Anderen es vorzogen, die nationale Litteratur, die seit längerer Zeit der gelehrten Vermittlung bedürftig worden war, zum Gegenstande ihrer Forschung zu machen, und dieser Forschung ihre Zeit und Kraft zu weihen. Letztere nannten sich Gelehrte (Chachamim), erstere Fromme (Zadikim). Anfangs mochten die Vertreter beider Richtungen vereint mit den Priestern, welche der Pflege des wiederhergestellten öffentlichen Gottesdienstes oblagen, in Frieden und Eintracht an dem Aufbau der nationalen Wohlfahrt gearbeitet haben. Vielleicht ist auch dieses dreifache Wirken der historische

¹⁾ H. Deoth 4, 18. Karo daf. Ber. 4, 11 steht damit nicht im Widerspruch (de Silva's Majim Chajj. zu Deoth l. c.), da dasselbst von denen die Rede ist, die sich an die ältere Diät halten. Die »Gefährlichkeit« des gleichzeitigen Genusses von Fisch und Fleisch, Pesach. 76 b, erkennt Maim. nicht an, was Loria und Sofer durch unhaltbare Accomodationen zu rechtfertigen suchen. (Ch. Sof. J. Dea 101) ביטחא ist der Bonite, Lewysohn Zoologie d. Talm. S. 156. Die Reinheit des Fisches ist aus Pes. a. O. erwiesen, was L. überfah. Vgl. noch M. Abr. zu O. Chajj. 240, 29. Sed. Mischne 35 c.

Hintergrund des bekannten Wahlpruches Simons des Hasmonäers: »Auf drei Dingen steht die Welt: auf dem Gesetzesstudium, dem öffentlichen Gottesdienste und der Uebung von Liebeswerken¹⁾.« Die Zeit gegenseitiger Anerkennung währte jedoch nicht lange. Bald stellten sich verhängnisvolle Collisionen ein. Die Theorie konnte, ohne sich selbst aufzugeben, nicht darauf verzichten, dem Leben mit seinen privaten und öffentlichen Verhältnissen als Richtschnur zu dienen; die Praktiker verweigerten es, sich den Ansprüchen der Schule zu fügen. Immer heller loderte die Flamme der Zwietracht auf. Schon unter Johann Hyrkan's Regierung (135—106) standen die »Gelehrten« und die »Frommen« als Phariseer und Sadducäer sich feindlich gegenüber²⁾. Die Kämpfe dieser Parteien sind bekannt. Die Essener, deren Ursprung in eine spätere Zeit fällt, blieben diesen Kämpfen fremd. Die nationalen Studien hielten sie, gleich den »Gelehrten« hoch in Ehren: »Sie verwendeten erstaunlichen Fleiß auf die Schriften der Alten, und wählten vorzüglich jene aus, die von dem, was der Seele und dem Körper nützlich ist, handeln«, d. i. die Thora³⁾. Eine Fraction der Essener, die Chasidim חסידים im engern Sinne, ging hierin so weit, daß sie die menschliche Gesellschaft und das practische Leben flog, um sich gänzlich der Beschaulichkeit hinzugeben; die »Practischen«, אנשי מעשה, verbanden mit dem Studium auch gewerbliche Thätigkeit⁴⁾.

Der Fall Jerusalem's entzog den Sadducäern den Boden ihrer Wirksamkeit. Die »Gelehrten«, R. Jochanan b. Zakkaj an ihrer Spitze, flüchteten sich nach Jabne, der »Baufstadt«, um für künftige Geschlechter zu bauen. Ihr Bau überdauerte die Macht Rom's, vor welcher Zion in den Staub gesunken war: Peragit tranquilla potestas quae violenta nequit!

1) Aboth 1, 2.

2) Ben Chan. I. 345 ff.

3) Jof. de bello j. II. 8.

4) Krochmal More 144 a. Berach. 35 b.

17. DIE SYNODE ZU LYDDA.

491

Innerhalb der Schulen gewann das Studium, wie nicht anders zu erwarten war, immer mehr an Gewicht und Bedeutung. Während Schemaja noch gelehrt hatte: »Liebe die Arbeit«, schärfte Schammaj seinen Jüngern ein: »Mache dein Studium zum stehenden Geschäft¹⁾«! Die zwischen den Häusern Schammaj's und Hillel's schwebenden Differenzpunkte, deren Zahl zweihundert übersteigt, geben unzweideutige Kunde von dem weiten Umfange der Studien zu jener Zeit und von dem lebendigen Eifer, mit welchem dieselben betrieben wurden. Und je größer der Anhang wurde, den das System der Gelehrten außerhalb der Schule gewann, desto weniger konnte sein ursprüngliches Princip betont und hervorgehoben werden. Für Nichtgelehrte war nichts niedererschlagender als die Lebensbetrachtung, welche das nur den Adepten der Schule zugängliche Studium zum höchsten Gute erhob. Selbst Gelehrte mußten den Anforderungen Rechnung tragen, welche das practische Leben an sie stellte; denn sicherlich waren nur die Wenigsten in so günstigen Lebensverhältnissen, um sich ungestört ihrer wissenschaftlichen Lieblingsbeschäftigung hingeben zu können. R. Josua b. Chananja, selbst Gewerbsmann, nahm hierauf zuerst Rücksicht. Er lehrte: »Wer des Morgens und des Abends je zwei Halacha's studirt, die übrige Zeit aber seinem Gewerbe widmet, hat der ganzen Thora Genüge geleistet²⁾.«

Diese Accomodation ließ das Princip unberührt. Je vollständiger aber der Sadducäismus vernichtet war, und je weniger man sich seiner ursprünglichen Tendenz erinnerte, desto häufiger mußten Stimmen laut werden, welche das Gesetzesstudium der Gesetzesübung untergeordnet wissen wollten. Darauf deuten schon die Aussprüche R. Eleasar b. Asarja's Aboth 3, 17, hin. Die Frage, ob die religiöse Gnosis oder die religiöse Praxis höher stehe, wurde schließlich vor eine Synode gebracht.

¹⁾ Ab. 1, 10. 15. Vergl. Sukka 2 a.: וְרַחֵם עֲרֵאִי und die Ausleger zu Ab. a. O.

²⁾ Mechiltha Beshall. Vajassa 2, 32 a. Amsterd. 47^b Friedm. (Vgl. Midr. Till. 1.)

Die Synode tagte im ersten Viertel des zweiten Jahrhun-⁴⁹² derts in Lydda. An der Spitze der Lyddenser jüdischen Gemeinde, welche prachtvolle Synagogen besaß, das Thorastudium aber ebenfowenig begünstigte als die Beobachtung rabbinischer Einschränkungen¹⁾, stand zu jener Zeit R. Tarfon: er sprach zu Gunsten der Praxis. Für das Studium erklärte sich R. Akiba b. Josef, der größte Heros der mündlichen Lehre. Erstere Anschauung erhielt bei der Synode das Uebergewicht. Aus Ehrerbietung gegen den so hoch verehrten Freund des Studiums gab jedoch dieselbe ihrem Beschlusse mit diplomatischer Feinheit eine Fassung, welche scheinbar R. Akiba's Urtheil begünstigte. «Wichtig ist das Studium», so lautete der Beschlufs «indem es zur Uebung führt²⁾!» So wurde das ursprüngliche Princip der⁴⁹³ «Gelehrten» in einer Gelehrtenversammlung fast desavouirt!

18. NACHKLÄNGE DES LYDDENSER BESCHLUSSES.

Ein in den Zuständen und in den unabweisbaren Lebensbedürfnissen wurzelnder Beschlufs konnte nicht wirkungslos verhallen. Nachklänge desselben ließen sich Jahrhunderte hindurch vernehmen. Der Patriarch Simon, Sohn Gamaliels II., mochte der Synode in seiner Jugend beigewohnt haben; daher sein Ausspruch: «Nicht die Schriftforschung ist die Hauptsache, sondern die Uebung des Religionsgesetzes³⁾.» R. Ismael b. Elifcha, ein Zeitgenosse der Lyddenser Synodalen, lehrte: das Verbot «nicht weiche dies Buch der Lehre von deinem Munde⁴⁾» ist nicht buchstäblich zu nehmen; vielmehr ist das Gesetzesstudium mit den Forderungen des practischen Lebens in Einklang

¹⁾ j Schek. 5 Ende f. 49b³⁴ Ab. Zara 36 a. j Peß. 5, 3. f. 32a⁷⁵ b. daf. 62 b.

²⁾ Wir folgen der Darstellung Kidd. 40 b und Midr. zum Hohenl. 2, 14, womit im Wesentlichen Sifre II. 41, 79 b Friedm. übereinstimmt. Die Relation j. Chag. 1, 7 f. 76c⁴⁶ ist diesen Zeugnissen gegenüber als ungenau zu betrachten. Vgl. noch Scheeltoth Nro. 7. L. B. d. Orients VII. 90 ff. Grätz, Gnoff. 91 und Jost Gesch. d. Judenth. II. 106 ff., der sich auf Jelinek beruft. Vgl. noch Semach. XI.

³⁾ Ab. 1, 17.

⁴⁾ Jof. 1, 8. Diefem an Jofua gerichteten Gottesworte wurde frühzeitig allgemeine Geltung zugeschrieben.

zu bringen¹⁾. Der Patriarch Gamaliel III. polemisiert gegen einseitige, vom Leben abgewendete Stubengelehrsamkeit²⁾! In den Tagen seines Vaters, R. Jehuda's des Heiligen, hatten die Studien in Palästina ihren Culminationspunkt erreicht. Einer der späteren babylonischen Lehrer hatte den Wahlpruch: «Buße und gute Werke sind der Zweck der Gelehrsamkeit³⁾.» Man hielt es für unzweifelhaft, daß der eine Lehrer (Rabba) deshalb nur das vierzigste Lebensjahr erreichte, weil er ausschließlich dem Gesetzesstudium oblag, und daß ein anderer (Abaje) ein Sechziger wurde, weil er auch wohlthätig war⁴⁾!

Auf solche Stellen gestützt hob die neuere jüdische Theologie in Deutschland, im Gegensatze zur protestantischen Doctrin vom Glauben, mit besonderem Nachdrucke hervor, das Judenthum sei eine Religion der That. Man scheint jedoch diesen Satz weder in religionsphilosophischer, noch in religionsgeschichtlicher Beziehung genau erwogen zu haben. Genauer ausgedrückt würde nämlich derselbe lauten: das Judenthum wendet sich, die übrigen Seelenkräfte vernachlässigend, ausschließlich an ein Seelenvermögen, an die Willenskraft. Wer wollte aber dies im Ernste behaupten? — Ebenfowenig wird sich die Charakterisirung des Judenthums als einer Religion der That vor dem Richterstuhle der Religionsgeschichte zu rechtfertigen vermögen. Der heilige Inhalt der Bibel nimmt alle Seelenkräfte in Anspruch. Es wendet sich nämlich das historische und prophetische Element, — letzteres durch seine Polemik gegen Abgötterei, falsche Propheten und verblendete Diplomaten, — vorzüglich an die Einsicht und Erkenntniß; das legislatorische und didaktische Element an den Willen und den Wandel; das lyrische Element an das Gemüth und die Empfindung. In den Schulen der Gelehrten oder der nachmaligen Peruschim wurde das Judenthum eine Religion der Erkenntniß, des Wissens, des Studiums, der gelehrten Forschung und Vergleichung. Auf der Lyddenser Synode erfuhr die Ausschließlichkeit der Theoretiker eine bedeutende Milderung. Die von derselben ausgesprochene Unterordnung der Theorie unter die

1) Ber. 35 b. : דנהג בן מנהג דרך ארץ.

2) Ab. 2, 2.

3) Ber. 17 a.

4) M. Kat. 28 a.

Praxis blieb auch in den folgenden Zeiten nicht ohne Nachklang. Sie vermochte aber durchaus nicht der herrschende Gedanke zu werden. Das alte, Studium und Theorie verherrlichende Princip kam gerade in den entschiedensten Geistern immer wieder zum Durchbruch. Es gelangte in der Halacha zu maßgebender Geltung. Es übte auf das Leben einen tief eingreifenden Einfluß aus.

19. R. SIMON B. JOCHAJ.

Der entschiedenste und rigorofeste Charakter der tannaitischen Zeit war nächst R. Akiba b. Josef sein Schüler R. Simon b. Jochaj. In der That erklärt auch er, gleich seinem Lehrer, das Gesetzesstudium für die höchste und verdienstlichste religiöse Thätigkeit.¹⁾ R. Ismaels Rath, weltliche Beschäftigung mit dem Studium der Thora zu verbinden, wird von ihm entschieden verworfen. Nach seiner Anschauung erläßt der Herr die Arbeit denen, die seinen Willen erfüllen. «Wie könnte es auch anders sein? Wenn man ackert zur Ackerszeit, säet zur Zeit der Ausfaat, erntet zur Zeit der Ernte, drischt zur Zeit der Dreschzeit, und worfelt, wenn der Wind weht, — was soll dann aus der Thora werden?» — Abaje, einer der größten Koryphäen der babylonischen Schulen, berichtet nun allerdings mit fast kindlicher Treuherzigkeit, daß der empirische Erfolg für R. Ismael und gegen R. Simon zeuge²⁾. Dieselbe Erfahrung war ohne Zweifel auch in früherer Zeit gemacht worden. Aber wann ließen sich jemals entschiedene Anhänger der Theorie, des Systems, des Studiums von der Erfahrung irre machen? Auch R. Simon ließ sich davon nicht beirren. Rücksichtslos bricht er den Stab über Jeden, der sich durch Naturbetrachtung im Gesetzesstudium stören läßt, oder sich mit seinen Tafelgenossen nicht vom Gesetze unterhält³⁾. Er ist der erste, der neben der Krone des Priester- und Königthums auch die der Thora nennt⁴⁾.

1) Ber. 14 b. nach dem ursprünglichen Ausspruche R. Simon's. Die Emendation der bab. Gemara daf. ist offenbar pilpulistisch.

2) Ber. 35 b.

3) Ab. 3, 3. 7.

4) Ab. 4, 13.

Ein Schriftgelehrter, der sich von seinem Studium trennt, ist ihm «ein Gekrümmtes, das nicht gerade werden kann¹⁾». «Wenn du», so rief er einst aus, »zerstörte Städte im Lande Israels siehst, wisse, daß dieselben keinen Lehrer befol deten: denn so steht geschrieben: «Warum ist das Land zu Grunde gerichtet, verödet wie eine Wüste, leer von Wanderern? Der Ewige sprach: «Weil sie verlassen meine Lehre²⁾». Das Ein siedlerleben, welches er eine Reihe von Jahren zu führen ge nößigt war, um den Nachstellungen der römischen Häfcher zu entgehen, bestärkte ihn nur in seinen Anschauungen. Als er mit seinem Sohne das Versteck verlassen und wieder unter Menschen treten durfte, sprachen sich Beide mit Zorn und Entrüstung über die Landleute aus, die sie am Pfluge fanden: »Sie geben das ewige Leben hin, um sich mit dem Zeitlichen
 496 zu beschäftigen³⁾«. Diese gänzliche Losfagung von allem irdischen Gute war auch den Ebioniten eigen. Bei diesen galt aber dieselbe an und für sich als ein wesentliches Stück religiöser Vollkommenheit; R. Simon schätzte sie nur insoferne hoch, als sie dem Gesetzesstudium den freiesten Spielraum gestattete. Nichtsdestoweniger gab es Stunden, in denen R. Simon an der Allgemeingiltigkeit seiner Doctrin selbst irre wurde. In einer solchen Stunde kälterer Unbefangenheit rief er einst aus: »Die das Manna des Himmels oder die priesterliche Abgabe ernährte, konnten leicht der Gesetzesforschung leben; wie soll es aber der thun, der nicht weiß, woher er Kost und Kleidung nehmen werde⁴⁾?« — Solche Betrachtungen vermochten aber nicht, ihn und seine Anhänger von der einmal eingeschlagenen Bahn abzubringen. In seiner Schule wurde das Studium selbst zu Gunsten des Schema und der Tefilla nicht unterbrochen⁵⁾! Bei dieser entschiedenen Vorliebe R. Simons zur Forschung und Contemplation war es ein richtiger Griff der mittelalterlichen Kabbalisten, denselben zum Helden

1) Koh. 1, 15. j. Chag. 1, 7 f. 76^c₂₈.

2) Jer. 9, 11. 12.

3) Sabb. 33 b.

4) Mechiltha Beschall. Vajassa 2, 47^b. Friedm.

5) j. Sabb. 1, 2 f. 3^a₇₀ Vgl. babli 11^a.

ihrer Gnosis zu machen. Sie entfernten sich dadurch von der historischen, aber nicht von der psychologischen Wahrheit. Der Aufenthalt ihres Helden in einer Höhle gab überdies ihren Lucubrationen einen erwünschten Schauplatz und eine passende Umgebung.

Und es ist wunderbar! Während R. Simon mit Lorbeeren bedeckt wurde, die er am wenigsten erwartet hatte, waren Mit- und Nachwelt dort ungerecht gegen ihn, wo seine Kenntnisse und Einsichten so hohe Anerkennung verdienten: auf dem Gebiete der Halacha! Im Talmud gilt die Regel, daß R. Simon's Meinung der des R. Jehuda b. Ilaj und des Jose b. Chalafta gegenüber verworfen werden müsse¹⁾; nur R. Meir gegenüber wird er als maßgebende Autorität angesehen²⁾.

20. BEDEUTSAMKEIT DES STUDIUMS IN DER HALACHA.

Ein entschiedener Antagonist R. Simons war der eben ⁴⁹⁷ genannte R. Jehuda. Ersterer verdamnte den Egoismus Roms, letzterer pries dessen großartige Schöpfungen³⁾. Ersterer drang auf Erörterung der Motive des Religionsgesetzes, nach welchen er auch die Praxis modificirt wissen wollte, letzterer hielt sich mit unbeugfamer Starrheit an den Buchstaben⁴⁾, was ihm die Gunst mancher Karäer gewann. Ersterer ist in rituellen Dingen, namentlich in Allem, was die Sabbathfeier betrifft, zur Indulgenz und milden Handhabung des Gesetzes geneigt, letzterer, vielleicht ein Epigone der alten Essener⁵⁾, vertritt den religionsgesetzlichen Rigorismus, und will den Sabbath mit essenischer Scrupulosität beobachtet wissen. Ersterer wollte durch nichts im Studium gestört sein, letzterer, selbst Handwerker, sagte: »Die Arbeit ehrt den Arbeiter⁶⁾.« Auch unterbrach sich R. Jehuda im Studium, um sich Leichenbegleitern

1) Erub. 46 b. (Vgl. Mof. Kunitzer, Ben Jochaj 9 b ff.)

2) Jer. Scheb. 8, 7, f. 38^b₄₁. Vgl. Jad Maleachi I, 580.

3) Sabb. 33 b.

4) Kidd. 68 b.

5) Sabb. 103^b.

6) Ned. 49 b.

oder Hochzeitszügen anzuschließen, und dies ward als ein ihm eigenthümliches Verfahren angesehen¹⁾. Aber bei alldem stellt auch er das Studium als höchste Lebensaufgabe hin. »Komm' und sieh'« ruft er trauernd aus, »wie sehr die späteren Geschlechter den früheren nachstehen! Letzteren war das Studium der Thora Haupt-, und das Arbeiten Nebensache, und jenes und dieses hatte Erfolg; erstere haben das Verhältniß ungekehrt, und ihre Arbeit hat so wenig Erfolg wie ihr Studium²⁾!« Dies verhinderte aber R. Jehuda nicht, zu lehren, daß der Vater, der seinen Sohn nicht zur Erlernung eines Handwerkes anhält, denselben gleichsam zum Räuber erziehe³⁾. Ganz anderer Meinung war R. Nehoraj. »Ich lasse«, sagte er, »alle Gewerbe der Welt bei Seite, und lehre meinen Sohn nur die Thora.« Vermittelnd lehrte R. Meir: »Der Vater lasse seinen Sohn ein leichtes und reinliches Handwerk lernen⁴⁾«, wie er denn selbst als Schreiber seinen Erwerb suchte. Dabei hatte er aber den Wahlspruch: »Mache dir wenig mit Geschäften zu thun, und beschäftige dich mit der Thora⁵⁾.«

498

Schärfer als durch alle diese Aeußerungen wird der herrschende Gedanke der talmudischen Zeit durch nachstehende Mischna charakterisirt: »Folgendes sind die Dinge, von welchen der Mensch den Zinsgenuß hat in dieser Welt, und deren Grundstock für die künftige Welt bleibt: Ehrfurcht gegen Vater und Mutter, Uebung von Liebeswerken und Friedensstiftung zwischen Menschen; das Studium der Thora aber wiegt dies Alles auf⁶⁾.« Maimonides deutet diesen Schlusssatz dahin, daß dem Thorastudium als der Anleitung zur religiösen Praxis das Uebergewicht zugeschrieben werde. In Wahrheit schreibt die Mischna im Geiste R. Simon b. Jochaj's dem Thorastudium die absolut höchste Verdienstlichkeit zu. Derselbe Geist spricht auch aus folgenden Sentenzen: »Alle Dinge der Welt und die

¹⁾ Ket. 17 a.

²⁾ Ber. 35 b.

³⁾ Kidd. 29 a.

⁴⁾ Kidd. 4, 14.

⁵⁾ Ab. 4, 10.

⁶⁾ Pea 1, 1.

Uebung aller Gebote der Thora wiegen nicht das Studium eines Lehrsatzes derselben auf¹⁾.« »Die religiöse Uebung gleicht der Lampe, die Forschung in der Thora dem ewig leuchtenden Lichte; jene schützt dich vor Uebel, so lange du dich damit beschäftigt, diese bleibt ein Schutzmittel immerdar²⁾.« »Seitdem des Heiligthum in Jerusaleum zerstört wurde, gibt es keinen gottgefälligen Raum, als die vier Ellen der Halacha³⁾.« Hervorragende Lehrer überbieten sich im Preise des Gesetzesstudiums. Sie suchten aus der Schrift den Beweis zu führen, daß daselbe verdienstlicher sei, als Ehrerbietung vor den Eltern, als die täglichen Altaropfer, als der Bau des jerusalemischen Tempels, als Errettung aus Lebensgefahr⁴⁾! R. Jose der Chronograph, ein Zeitgenosse ben Jochaj's, hebt hervor, daß das Studium des Gesetzes ältern Ursprunges sei, als die Uebung vieler Religionsgesetze. »Beim künftigen Gerichte wird die Vernachlässigung des Gesetzes zuerst geahndet⁵⁾.« In diesen und ähnlichen Aussprüchen ist nun allerdings die talmudische Hyperbel nicht zu verkennen. Aber die Hyperbel hat einen dogmatischen Hintergrund: die uralte, aus der hasmonäischen Restaurationszeit stammende Hintansetzung der Praxis im Verhältnisse zum Studium. Diese Hintansetzung ist auch in der Halacha maßgebend und entscheidend. Wie ben Jochaj das Schema nicht las, um sich im Studium nicht zu unterbrechen, so setzte man sich im Lehrhause, um jede Störung zu vermeiden, über wichtige Ritualverbote hinweg⁶⁾. In den babylonischen Schulen ging man in dieser Rücksicht nicht so weit, wie in den palästinischen; aber auch in jenen wurden die

1) j. Pea 1, 1 f. 15^d₄₈.

2) Sota 21 a.

3) Ber. 8 a.

4) Meg. 4 b. 16 b.

5) Kidd. 40 b.

6) R. h. 5 a.

4) j. Kilajim 9, 2 f. 32^a₃₈. R. Jose war es nach dem daselbst mitgetheilten Berichte gleichgiltig, ob ein Aronide das Lehrhaus verließ, in welchem sich eine Leiche befand. Ein anderer Lehrer gerieth in Zorn, weil man einen Zuhörer darauf aufmerksam machte, sein Gewand sei nicht-ritualgemäß gefertigt worden.

guten Werke der Schriftgelehrsamkeit nachgesetzt, und die Beschäftigung mit der Thora galt in der Regel für das Höchste; nur in einzelnen Collisionsfällen mußte dieselbe anderen religiösen Uebungen weichen¹⁾. Der fromme und scharfsinnige Pumbaditaner R. Jehuda b. Jecheskel (um 250) hatte die Gewohnheit, seine traditionellen Kenntniffe im Laufe eines jeden Monats in seinem Gedächtnisse aufzufrischen. Während dieser Wiederholung dispensirte er sich, um Zeit zu gewinnen, vom Gebete. Erst nach jedesmaliger Vollendung des monatlichen Curfes betete er²⁾! Der Gelehrte R. Schefcheth hatte dieselbe Repetitionsgewöhnheit³⁾, und ließ sich darin auch während der Vorlesung aus der Thora nicht stören. »Wir halten uns an das Unfrige«, sagte er, »mögen sie (die Laien) sich an das Ihrige halten⁴⁾!!« Hiermit übereinstimmend galt die Regel: »Eine Synagoge darf in ein Lehrhaus, nicht aber dieses in eine Synagoge verwandelt werden⁵⁾.« Die Begeisterung für die nationalen Studien war so groß, daß man dieselben für die würdigste Beschäftigung der Patriarchen, der Propheten und selbst der höheren Geister hielt! — So wenig ist vor dem Forum der talmudischen Zeit, und insbesondere der Halacha die Behauptung gerechtfertigt, das Judenthum sei eine Religion der That!

¹⁾ Meg. 3 b 27 a Kethub. 17 a und Toß. und Abif. Seken. daf. Ab. Sara 13 a. Vergl. das Verfahren R. Jehuda's d. H. Ber. 13 b. Hieher gehören auch die den Schriftgelehrten zuerkannten Prärogative und Lizenzen. Vgl. hierüber den gelehrten Excurs Mos. Kunitzer's im Mecaref. 2 Thl. Prag, 1857. Nr. 181.

²⁾ R. h. 35a.

³⁾ Peß. 68 b.

⁴⁾ Ber. 8 a.

⁵⁾ Meg. 27 a, 28 a.

21. STUDIUM UND PRAXIS IM NACHTALMUDISCHEN MITTELALTER.

Die talmudische Zeit indentificirte Religion ⁵⁰⁰ und religiöses Studium. Daher war ihr das Judenthum eine Religion, welche ganz vorzüglich den Verstand und das Urtheil in Anspruch nimmt, und deren wärmste Freunde nichts Wichtigeres zu thun haben, als religions-gesetzliche Specialitäten zu unterfuchen und zu discutiren. R. Abuhu in Cäfareä, ein berühmter Lehrer des dritten Jahrhunderts, schickte seinen Sohn an die Schule zu Tiberias. Auf die Frage nach dessen Fortschritten erhielt er den Bescheid, der Jüngling zeichne sich durch fromme Liebeswerke, namentlich durch seinen Beistand bei Leichenbegängnissen, sehr vortheilhaft aus. Der unbefriedigte Vater schrieb hierauf seinem Sohne, auf 2 M. 14, 11 witzig anspielend: »Sind denn keine Gräber in Cäfareä, daß ich dich nach Tiberias geschickt habe¹⁾?« — Einen jungen Akademiker traf nun dieser Vorwurf mit vollem Rechte. Aber die darin enthaltene Erhebung des Studiums über die Praxis beherrschte die ganze Lebensbetrachtung nicht nur der talmudischen Zeit, sondern auch des nachtalmudischen Mittelalters.

Die fortschreitende Kultur und der zunehmende religiöse Geist brachten es mit sich, daß die alte Kluft zwischen Gelehrten und Nichtgelehrten unter den Juden des Mittelalters um ein Beträchtliches enger wurde. Die Nichtgelehrten waren beflissen, sich den Formen und Normen der Schule zu fügen, und so mußte auch diese geneigt werden, ihnen entgegen zu kommen. Aus diesem Grunde wurden halachische Elemente in die Liturgie aufgenommen. Dadurch sollte dem Nichtgelehrten Gelegenheit geboten werden, sich einigermaßen am Thora-Studium zu betheiligen. Schon aus dem talmudischen Alterthume stammte die Accomodation, daß durch die Recitirung des Morgen- und Abendschema's die Pflicht des fleißigen Forschens

1) j. Chag. 1, 7 f. 76^b₄₈

im Gefetze erfüllt werden könne¹⁾, ohne daß man sich jedoch
 501 darüber einigen konnte, ob dies auch den Laien mitzutheilen
 oder denselben geheim zu halten sei²⁾. Die mittelalterlichen
 Liturgisten waren jedenfalls weit entfernt sich in dieser Rück-
 sicht mit dem Schema zu begnügen. Vielmehr wurden schon
 frühzeitig biblische, halachische und agadische Auszüge in das
 tägliche Gebet aufgenommen. Solche Auszüge enthält schon
 das Siddur R. Amram Gaons. In der Folge wurden dieselben
 vermehrt³⁾. In diesem Streben, die Laienwelt an dem Studium
 der Theologie, welches die überkommene Lebensbetrachtung
 an die Spitze aller religiösen Pflichten stellte, möglichst Theil
 nehmen zu lassen, wurzelt auch der Ursprung der orientali-
 schen und frankogermanischen Pijjutim. Dieselben enthalten
 verificirte Halacha und Agada. Die Halacha widerstrebt aber
 ihrem Wesen nach der poetischen Bearbeitung, und die aga-
 dische Auswahl fiel nicht eben sehr glücklich aus. Daher die
 Gedankenarmuth der pajtanischen Dichtungen. Bei der Härte
 ihrer Sprache und der Schwierigkeit des Verständnisses ihrer
 Dichtungen konnte die durch sie beabsichtigte Verbreitung
 theologischer Kenntnisse unter dem Volke auch nicht bewerk-
 stelligt werden.

Nichtsdestoweniger war auch das Volk von dem unend-
 lich hohen Werthe dieser Kenntnisse und von der großen Ver-
 dienstlichkeit der gelehrten Beschäftigung mit dem nationalen
 Schriftthume lebhaft durchdrungen. Deshalb wurden die
 jüdischen Studien allen Eifers gefördert und unterstützt. Bald
 übernahm das gottesfürchtige Weib mit den Pflichten der
 Hausfrau und Mutter auch die des Ernährers der Familie,
 damit der schriftgelehrte Gatte Muße habe, dem Studium des
 Gesetzes ungestört obzuliegen. Bald war's ein wohlhabender
 Schwiegervater, der in gleicher Absicht den Schwiegersohn
 aller Nahrungsorgen enthob. Bald wurden förmliche Verträge

1) Diese Accom. verdankt nicht R. Sim. b. Jochaj sondern R. Simon b. Jehozadak ihren Ursprung, wie Wolf Boskowitz richtig bemerkte.

2) Men. 99 b.

3) Zunz gottesd. Vortr. 377. Landshuth. Hegjon Leb 7. 8. 18. Vgl. ha-Manhig Berlin 1855, 9.

geschlossen: der Gewerbtreibende theilte mit dem Gelehrten die Frucht seines Fleißes, und dieser cedirte jenem einen Theil seines Gotteslohnes. Stiftungen und Vereine unter verschiedenen Namen stellten sich die Aufgabe, den Thorabeflissenen unter die Arme zu greifen; die Moralisten ermüdeten nicht, diesen ⁵⁰² Zweig der Wohlthätigkeit mit allem Nachdrucke zu empfehlen. Menachem di Lonsano dringt in die Reichen, den Schriftgelehrten alle Substanzmittel zu sichern; er räumt ihnen aber auch das Recht ein, den Fleiß ihrer Klienten zu kontrolliren¹). Allgemein war das Bestreben der Väter, ihre Söhne zu Schriftgelehrten zu erziehen. Aus der talmudischen Zeit stammt der bis auf den heutigen Tag übliche, die Mila begleitende Wunsch: »Wie er (der Neugeborene) aufgenommen wurde in den Bund, so wachse er heran zum Studium der Thora, zum Ehestande und zu guten Werken²)!« Es verräth daher gänzliche Unkenntniß der mittelalterlich-jüdischen Lebensbetrachtung, wenn die Biographen hervorragender Juden des vorigen Jahrhunderts von ihren Helden erzählen, sie wären in der Kindheit zum Studium des Talmud angeleitet worden, weil ihre Eltern sie für den Rabbinerstand bestimmt hatten. Von einer solchen Bestimmung war höchst selten die Rede. Vielmehr mußte, da religiöses Leben und religiöses Studium für congruente Begriffe gehalten wurden, die Knabenerziehung überhaupt einen theologischen Anlauf nehmen.

Sehr bemerkenswerth ist endlich die Modification, welche das uralte dem Studium günstige Princip bei den Religionsphilosophen der arabischen Kulturepoche erfuhr. Die Studien der alten Peruschimschulen beschäftigten sich zumeist mit dem väterlichen Gesetze, sie hatten überwiegend nationalen Charakter. Diesen Charakter bewahrten auch die Schulen, aus deren Schoße die Mischna, die beiden Gemaren, die Midraschim, die Talmudkommentare und Toßafoth, die kassuistischen Kompendien und deren Glossatoren hervorgegangen sind. Die arabisch-jüdischen Philosophen hingegen waren von den platonischen und aristotelischen Ideen und Lehren so sehr

¹) Derech Chajim (Schte Jadoth) 84 a.

²) Sabb. 137 b.

durchdrungen, daß sie die metaphysische Speculation, deren Resultate sie in das nationale Schriftthum hineindeuteten, für die reifste Frucht der Religiosität erklärten! R. Jehuda ha-Levi war wohl der einzige bedeutende Forscher jener Zeiten, der die religiöse Praxis den Philosophemen gegenüber vom Standpunkte der Dogmatik mit Entschiedenheit vertrat. R. Abraham Ibn Esra, der größte Platoniker und R. Mose b. Maimon, der 503 größte Aristoteliker der arabisch-jüdischen Schule erklären die metaphysische Speculation ausdrücklich und geradezu für das höchste Gut! Ibn Esra sagt: »Der Lohn der künftigen Welt ist an die Beschaffenheit der Seele geknüpft. Er ist die Vergeltung für den Gottesdienst des Geistes. Dieser Gottesdienst besteht in der Betrachtung der Werke Gottes, denn sie sind die Leiter, an der man zur Stufe der Gotteserkenntnis hinaufsteigt, welche die Hauptsache ist¹⁾.« (Gleiches lehrt Maimonides nicht nur im More²⁾, sondern auch im Milchne Thora. Die Kronen auf den Häuptern der Frommen, von denen der Talmud³⁾ spricht, sind ihm ein Bild der von denselben erworbenen Erkenntnis, »um derentwillen sie zum Leben der künftigen Welt gelangten⁴⁾.« Eine Religion der That wird mithin das Judenthum im Sinne Maimuni's und Ibn Esra's ebenfowenig genannt werden können, wie im Sinne R. Akiba's und Ben Jochaj's. Eine haltbare Charakteristik des Judenthums ist überhaupt nicht denkbar, bevor man Religion und Theologie von einander unterscheidet. Hat man dies gethan, so erscheint das Judenthum allerdings auch als Religion der That; aber es ist ebenso wesentlich auch Religion des Glaubens, des Gefühls und der Gefinnung.

Die exklusive Verdienstlichkeit der That könnte sich nur auf dem Standpunkte der entschiedensten, die gemüthliche Seite der Ceremonien durchaus verkennenden Werkheiligkeit

1) 5 M. 32, 39.

2) III. 27. 51. Vergl. Joel im Jahresberichte des Breslauer jüd. theol. Seminars 1859. S. 23. 38. und Geiger in der Zeitschrift der D. M. G. XIII. 544.

3) Ber 17 a.

4) H. Tesch. 8. 2.

rechtfertigen: ein Standpunkt, den wohl einige babylonische Lehrer einnahmen, der aber den Palästinenfern gänzlich fremd war¹⁾. Den schärfsten Gegensatz zu diesem Standpunkte der Aeußerlichkeit bietet die Doctrin der Kabbalisten dar. Sie erklärt die Intention des Gemüthes bei Uebung der Religionsgebräuche für unerlässlich, und schreibt der Energie dieser Intention selbst magische Wirkungen zu.

22. ANTIEBIONITISCHES.

Je größer der Eifer für religionsgesetzliches Studium in ⁵³⁷ der talmudischen Zeit war, und je bereitwilliger jede Entbehrung ertragen wurde, um zur Vertrautheit mit der Thora zu gelangen²⁾, desto überraschter ist man, aus jener Zeit folgende epikuräisch klingende Maxime zu vernehmen: »Beeile dich zu essen, beeile dich zu trinken, denn diese Welt, aus welcher wir eintreten werden, gleicht einem Hochzeitsmahle³⁾.« »Mein Sohn, je nachdem du hast, thue dir wohl; denn im Grabe ist keine Luft, und der Tod säumet nicht. Sprichst du aber: ich will meinen Söhnen und Töchtern ihren Unterhalt hinterlassen; wer wird dir kundthun, ob sie die ererbten Güter behalten? Die Menschen gleichen den Gräsern des Feldes, die einen sprossen auf, die andern verwelken⁴⁾!« Diese Aeußerungen sind nun allerdings himmelweit entfernt von der Aufforderung, welche Aristophanes dem Anwalte des Lasters in den Mund legt: »Folg' deinem Treiben, spring und lach' und halte Nichts für Sünde⁵⁾!« — Aber sie erinnern doch an Anakreon: »Denn, eh' ich dorthin muß wandern zu dem Reihentanz der Todten, will ich mir den Gram verschmerzen«; oder an Horaz: »Nicht immer blüh'n des Frühlings Blumen dir in gleichem

1) R. ha-Schana 28 a. 33 b. Peß. 114 b. 115 a. Toß. Ber. 12 a. Toß.

2) Ab. 6, 4.

3) Erub. 54a.

4) Erub. daf. nach Sirach 14, 11. 15. 18. Raschi kannte die Quelle des Ausspruches nicht, daher seine gezwungene Erklärung der Schlussworte.

5) Die Wolken 1071.

Schmucke; nicht strahlet der Luna Bild mit einem Antlitz.
 538 Was auf Zukunft sinnst du und sorgst du, doch kurz nur lebend«? — Im Munde hellenischer und römischer Dichter sind solche Grundsätze nicht befremdlich. Wie kommen sie aber in den Mund Rab's und Samuel's, der hervorragenden Schüler R. Jehuda's des Heiligen, die zu den Säulen der Thora gehörten, und in den zahlreichen jüdischen Gemeinden in Persien, wohin sie aus dem heiligen Lande eingewandert waren, das talmudische Gesetz in seinem ganzen damaligen Umfange erst recht zur Geltung brachten? Dafs ihr Lehrer vor seinem Tode seine Hände in die Höhe hob und ausrief: »Ich habe selbst mit dem kleinen Finger nichts von dieser Welt genossen¹⁾«, berichtet zwar nur eine Legende, mit welcher beglaubigte Nachrichten über R. Jehuda's Haus und Hofstaat nicht übereinstimmen, gewifs sind aber die angeführten, Genufs und Weltluft empfehlenden Maximen weder aus der Schule R. Jehuda's, noch überhaupt aus der Lebensbetrachtung der alten Lehrer geflossen. Vielmehr wird man dieselben entweder als den Ausdruck einer schnell entstehenden und eben so schnell wieder vergehenden Stimmung, oder als Protest gegen jene ebionitische Sekte betrachten, welche die gänzliche Losagung von allem irdischen Gute forderte, und die Askefe auf's Aeufserste trieb²⁾. Dieser Protest ist um so begreiflicher, als es constatirt ist, dafs Ebioniten in der Nähe Rab's und Samuel's lebten³⁾. Antiebionitische Tendenz hat ohne Zweifel auch folgender Ausspruch Rab's: »Der Mensch wird zur Verantwortung und Rechenschaft gezogen, wegen alles dessen, was sein Auge sah, ohne dafs er davon genofs⁴⁾«. Verwandt hiermit ist die Regel: »Wer sich religiösen Uebungen unterzieht, ohne dazu verpflichtet zu sein, ist ein Idiot⁵⁾«. Unverkennbar verräth die antiebionitische

1) Ket. 104a.

2) Neander, Gesch. 2. Aufl. 2. Bd., S. 608. 609.

3) Sabb. 116 a. L B d. Or. 1845. Nr. 1. Hechaluz II 100.

4) j. Kidd. 4 Ende: עתיד אדם לתן דין וחשבון על כל מה שראה עינו ולא אכל
 Vergl. Jlkt. Pf. 688. T. Sahab O. Ch. 227, 2.

5) j. Sabb. 1, 1 f. 3a⁵⁸.

Tendenz der Ausruf: »Genügen dir die Beschränkungen der Thora nicht, daß du dich auch im Genuße erlaubter Dinge⁵⁹⁹ beschränkst¹⁾«? — Der ganze Zusammenhang, in welchem diese Worte des Agadisten R. Isak b. Pinchas angeführt werden, beweist unwiderleglich, daß die darin liegende Polemik votiven Entfagungen gilt, wie solche bei den Ebioniten einheimisch waren. Maimonides fand darin eine Anspielung auf die aristotelische »Mitte«, und ist von diesem Funde so sehr entzückt, daß er erklärt, niemals einen merkwürdigern Ausspruch gehört zu haben²⁾! Eine Warnung vor dem entgegengesetzten Extreme hätte er in der Polemik R. Chagga's gegen diejenigen finden können, welche die Worte der Thora hintansetzen, um alle Tage ihres Lebens in Festtage zu verwandeln³⁾.

23. DAS NASIRÄERTHUM.

So entschieden auch die alten Lehrer gegen den Ebionismus eiferten, so konnten sie sich doch nicht verhehlen, daß die freiwillige Entfagung der Ebioniten in dem Nasiräerthume der Schrift ihr Muster und Vorbild habe. Auch war der talmudischen Zeit die Verwandtschaft zwischen Nasiräer- und Essenerthum, worauf die neuere Geschichtschreibung hinwies, nicht unbekannt⁴⁾. Diejenigen, die nun der Widerspruch gegen die Vergangenheit, und namentlich gegen das Gesetz beunruhigte, suchten ihre Unruhe dadurch zu beschwören, daß sie die Worte »dieweil er (der Nazir) sich verflündigte⁵⁾ על הנפש« so deuteten, als hätte sich der Nasiräer an sich selbst verflündigt, indem er sich unnöthigen Entbehrungen unterzog! »Heißt nun«, so schlossen sie weiter, »der Nasiräer ein Sünder, weil er dem Weingenuße entfagte, um wie viel mehr wird derjenige ein

1) j. Ned. 9, 1. f. 41^b 63.

2) Einl. Aboth 4, bei Wolf, Acht Capitel S. 27.

3) Sabb. 151^b.

4) חסידי הראשונים עומדי' וסותרבי' נזירות. T. Ned. I. 276. b. 10^a.

Vgl. Grätz, Gesch. 3, 522 ff.

5) 4 M. 6, 11.

Sünder genannt zu werden verdienen, der sich durch Ver-
 540 zieht auf jeglichen (Genuss quält!)« — Dabei wurde aber
 auch ein edleres, aus reinen Motiven entspringendes Nasiräer-
 thum zugegeben. Folgende Sage ist eine Verherrlichung des-
 selben: »Simon der Fromme sagte: Niemals genoss ich von
 dem Schuldopfer eines verunreinigten Nasir's²⁾. Nur einmal
 machte ich eine Ausnahme. Es kam nämlich ein Nasir aus
 dem Süden zu mir, der schöne Augen und eine liebliche Ge-
 stalt hatte, und dessen Haupthaar in Locken gelegt war.
 »Warum«, fragte ich ihn, »willst du dein schönes Haupthaar
 verderben?« »Ich war«, antwortete er, »in meiner Heimat
 Hirte bei meinem Vater. Einst schöpfte ich Wasser aus einer
 Quelle und erblickte in derselben mein Bild. Da bemächtigte
 sich meiner der sinnliche Trieb, um mich aus der Welt zu
 jagen (d. i. in's Verderben zu stürzen).« Ich sprach zu ihm:
 »Böfewicht! Warum stolzirst du in einer Welt, die nicht dir
 gehört und mit einem Wesen, das den Würmern zur Nah-
 rung dienen wird?« »Ich schwöre, daß ich den Haupt schmuck
 dem Himmel widmen werde!« Kaum hatte der Jüngling also
 geendet, als ich ihn auf's Haupt küßte, und zu ihm sprach:
 »Mein Sohn, möge es viele dir gleiche Nasiräer in Israel
 geben³⁾!«

Trotz dieser Verherrlichung und trotz der ausdrücklichen
 Erklärung der alten Quellen, daß das Nasirgesetz nicht auf
 Palästina beschränkt sei, erlosch daselbe dennoch schon
 während der talmudischen Zeit. Denn, während sich unter
 Alexander Jannäus noch 300 Nasiräer zu gleicher Zeit in
 Jerusalem sollen präsentirt haben⁴⁾, wird unter den zahlreichen
 Lehrern der talmudischen Zeit nur ein einziger Nasir genannt,
 und diesen hat sein Vater dem Nasiräerthume geweiht⁵⁾. Das-
 selbe gilt von der nachtalmudischen Zeit. In den Rechtsgut-
 achten, namentlich der orientalischen Rabbinen ist zwar nicht

1) Ned. 10 a.

2) 4. M. 6, 12.

3) T. Nasir IV 289, Nasir 4^b j. 1, 5 f. 51^c 40. Ned. 9^b

4) j. Ber. 7, 2 f. 11^b 41 Nas. 5, f. 54^b 2 Ber. r. 91, 3 Romm. Koh. r. 7, 12.

5) T. Nidda V, 646³⁰ j. Nasir 4, 6, f. 53^c 30 b. 29^b.

felten von wirklich vorgekommenen Nafirgelübden die Rede. Ein tieferes Eingehen auf die betreffenden Fälle führt jedoch zur Ueberzeugung, daß es sich nicht um ein wirkliches Nafiräergelöbnis, sondern um ganz andere Dinge handelte. Da nämlich ein Gelöbnis, wobei der Richter Samson zum Vorbilde genommen wurde, für unauflöslich galt¹⁾, so bediente man sich der Formel: «Ich will ein Samson-Nafiräer sein, wenn ich dies oder jenes thue oder lasse», um einen ewig bindenden Promissionseid auszusprechen, nicht aber, um sich dem Nafiräerthume zu weihen²⁾. Ein wirkliches Nafireat war unter den Rabbaniten während des ganzen Mittelalters nicht vorhanden. R. Saadiah Gaon und R. Bachja Ibn Bakuda reden von Anachoreten, aber nicht von ritualgemäßen Nafiräern: bei ersteren dachten sie nicht an Glaubensbrüder, sondern an Moslemin, vielleicht auch an christliche Eremiten. Nur der Sohar weiß auch von jüdischen Eremiten zu erzählen³⁾. Die ausschließlich für die Praxis schreibenden Casuisten erwähnen das Nafiräerthum nur gelegentlich⁴⁾. Es ist mithin eitle, auf die Glorification ihrer Lehre berechnete Fäselei der Kabbalisten, wenn sie unter den ersten Depositären ihrer Geheimnisse einen Ilak Nafir und einen Jakob Nafir anführen⁵⁾. Letztern machen sie sogar zum Lehrer des berühmten Halachisten R. Abraham b. David; und doch erklärt gerade Letzterer, daß das Nafiräerthum ohne Opferritus unzulässig sei⁶⁾!

Zu der rabbanitischen Abolition des Nafiräerthums bildet der Versuch mancher, wie es scheint, karaitischer Sektirer einen merkwürdigen Gegensatz, indem dieselben in Betreff des Weingenußes ein allgemeines Nafiräerthum ein-

1) Maim. H. Nas. 3. 14.

2) R G A des R. Dav. Ibn Simra ed. Livorno 1652. Nr. 279. ed. Ven. I., 42. 133. 161. 314. 436. II., 694. 711. R G A des R. Levi Ibn Chabib Nr. 56. Die Anfrage an R. Salomo Ibn Aderet, R G A ed. Wien Nr. 107, ist von rein theoretischem Standpunkte gestellt.

3) II. 183, b. 187, a.)

4) S. B. Sabbathai Kohen zum Sch. A. Jore Dea 239, 28.

5) Schem ha-Gedolim ed. Wilna 3. b. Zunz Z. Gesch. S. 74

Anm. d.

6) Naz. 2, 21. : ואסור להורר בכל מקום.

führen, und überdieß auch die Fleischkost verbieten wollten, wie dies von den Sektenhäuptern Abu Ifsi Obadjah Isfahani und Jurgan ausdrücklich berichtet wird¹⁾. Jehuda Hadaffi bricht den Stab über diese Extravaganzen; er polemisiert aber
⁵⁴² auch heftig gegen den bereits erwähnten exegetischen Handstreich auf 4. M. 6, 11, wodurch von Seiten manches Rabbaniten das Nasiräerthum herabgesetzt worden war²⁾. In der schriftgemäßen Auffassung deselben stimmen übrigens auch die rabbanitischen Koryphäen der arabischen Zeit vollkommen überein. Ibn Efra: «Hätte der Nasir sich an sich selbst veründiget, so wäre ihm nicht befohlen worden, in gewissen Fällen die Sünde zu wiederholen³⁾. Seinen Namen dürfte er von נִר = Krone haben, denn während Alltagsmenschen Sklaven der Welt sind, ist er, von Leidenschaften frei, der wahre Herrscher.» Um die Tugend der Enthaltfamkeit in der Thora nachzuweisen, beruft sich R. Bachja Ibn Bakuda darauf, daß die Thora den Nasir einen Heiligen nennt⁴⁾. Nachmanides: »Es ist in der Schrift nicht angegeben, weshalb der Nasir am Schlusse seiner Enthaltfamkeitsperiode ein Sühnopfer bringe⁵⁾. Ich glaube, seine Veründigung bestehe darin, daß er seiner heiligen Askefe, in welcher er bis an sein Lebensende hätte verharren sollen, eine Grenze gesetzt hat, um zur Luft der Welt zurückzukehren. Daher ist er fühnebedürftig.« So erklären auch Maimonides⁶⁾, Leon de Bannolas und Abravanel das Nasiräerthum für eine heilsame Institution der Selbstbeherrschung. Gleichwohl ist in vielen neueren Schriften die antiebnitische Umdeutung hervorgehoben und geltend gemacht worden.

1) Eschkol ha-Kofer 41 c. Dukes Beitr. 25. Jost, Gesch. (1858) 2, 350.

2) Eschkol ha-Kofer 114 d. (Nro. 310). Ueber das Nasiräerthum der Kinder f. Jost 2, 379.

3) 4 M. 6, 12.

4) Chob. ha-Leb. 9, 6.

5) 4 M. 6, 14. 16.

6) More III 48.

24. DAS FASTEN.

Seinem innern Wesen nach mit dem Nafiräerthume verwandt ist das Fasten. In der Thora ist bekanntlich nur ein einziges jährliches Fasten angeordnet¹⁾, und zwar mit der Bezeichnung: עַתָּה נִשָּׁח = Beugung, Demüthigung der Seele, womit zugleich Zweck und Bedeutung des Fastens angegeben werden. Die eigentliche Benennung des Fastens (צוּם) kommt im Pentateuch gar nicht vor, wiewohl die Gelegenheit dazu ⁵⁴³ auch sonst nicht mangelt²⁾. Die karaitische Auffassung des עַתָּה נִשָּׁח ist viel strenger als die rabbanitische. Den Karaiten ist der Verfühnungstag ein Tag der Trauer; auch gestatten sie an demselben selbst dem Geruchsinne keinen Genuß, eine Extravaganz, gegen welche schon Ibn Efra polemisirte³⁾. Und wenn Leon de Bannolas das Fasten an den Bußtagen als eine Verirrung bekämpft, so dürfte er ebenfalls den diele Tage betreffenden karaitischen Rigorismus im Auge gehabt haben⁴⁾.

Zu dem Verfühnungstage kamen noch in der biblischen Zeit die historisch motivirten Fasttage und manches Casualfasten. Nach dem babylonischen Exile fanden es Propheten nöthig, gegen die abergläubische Ueberschätzung des Fastens zu eifern. In ihrem Geiste sprachen die Prediger der mischnischen Zeit an Fasttagen: «Nicht Sack und Fasten, sondern Buße und gute Werke erwirken Gottes Wohlgefallen (Taan. 16 a.).» Doch haben während der zweiten Tempelperiode die Standmannschaften vier Tage der Woche gefastet⁵⁾; auch trägt die Fastentheorie der späteren Gesetzeslehrer mehr das

1) 3 M. 16, 29, 23, 27, 29, 32. 4 M. 29, 7.

2) 2 M. 34, 28.

3) Eschkol ha-Kofer 95 a. Nr. 248. J. Efra 3 M. 16, 28. Nachm. daf.

4) Eschkol a. a. O. Ralbag Thorakomm. ed. Ven. 171, c. רַבִּי יִצְחָק הַמַּלְבָּג. Menachem di Porto begleitet diese Worte mit der Bemerkung: רַבִּי יוֹרְדֵי כַּעֲנִי. Vergl. Tanchuma Abfchn. Emor; ha-Manhig 51 a.; Tur O. Ch. 602.

5) Taan. 4, 3. f. j. daf.

Gepräge äußerer Werkheiligkeit. Das Fasten ist denselben nicht nur eine Aeußerung der Bußfertigkeit, sondern auch ein Aequivalent für die vormaligen Opfer, eine wirksame Begleitung des Gebetes, und ein ganz vorzügliches Mittel zur Abwendung mannigfacher Uebel: indess pflegten an Fasttagen auch Almosen gespendet zu werden, was manche Lehrer für die verdienstlichste Beziehung des Fasttages hielten¹⁾. Mit besonderem Eifer sprach zu Gunsten des Fastens R. Elasar b. Pedath, der in drückender Noth lebende, scharffinnige Halachist und fruchtbare Agadist, der Vertreter babylonischer Interessen im gelobten Lande²⁾. Er erklärt das Fasten für verdienstlicher als Almofengeben, und der Freund des Fastens ist ihm ein Heiliger³⁾. Solche Anschauungen waren in R. Elasar's Zeit auch in nichtjüdischen Kreisen gäng und gäbe. Manche Christen fasteten so anhaltend, daß sie kaum athmen konnten, und von Anderen getragen werden mußten. Und selbst Hieronymus, der sich nachdrücklich gegen diese Ausschreitungen erklärt, will das Fasten als Fundament der Tugenden und die Fleischkost als verboten betrachtet wissen⁴⁾. Umso merkwürdiger ist der Protest, der schon während der talmudischen Zeit gegen die Verdienstlichkeit des Fastens erhoben wurde. Als ein solcher Protest kann es zwar nicht gelten, wenn dem Schriftgelehrten der Wink gegeben wird, seinem Studium durch Fasten keinen Abbruch zu thun. Dies hängt mit der alten Vorliebe für das Studium zusammen. Dagegen kann die Einsprache gegen Selbstkasteiung⁵⁾ nicht entschiedener ausgedrückt werden, als es

1) Chag. 22 b. Naf. 52 b. B. Mez. 33 a. Sanh. 100 a. Berach. 17 a. 31 b. 32 b. B. Mez. 85 a. Erub. 18 b. Taan. 8 b. 11 b. Gitt. 56 a. Ab. Sara 8 a. Bei den Gebeten um Regen war das Fasten besonders üblich, wie aus zahlreichen Stellen in Taan. hervorgeht. S. auch jer. Ber. 4, 3 f. 8^a₂ Taan. 1, 4.

2) B. Mez. 84 a. Taan. 25 a. S. Abr. Krochmal he-Chaluz I. 76. Anm. III. 135.

3) Ber 32 b. Taan. aa, a.

4) Epist. ad Demetriad. I. 981. Ep. 52. ad Novatian. I. 264. Contra Joan. Hieros. 433. Adv. Jov. I. 267. 342.

5) Die Dosithäer, eine samaritanische Sekte, sollen alles Fasten und Kasteien abgeschafft haben (Kirchheim K. Schomron S. 26. Beer B. d. Jubiläen S. 73).

durch den Ausspruch geschieht: «Wer sich dem Fasten unterzieht, ist ein Sünder!» Der Urheber dieses Ausspruches ist der als Arzt, Astronom und Rechtsgelehrter gefeierte Samuel Jarchinaj (gest. 257). Er konnte sich nicht deutlicher aussprechen; und doch wurde seine unzweideutige Aeußerung allerlei Accomodationen unterzogen¹⁾. Willkürliche Deutung erfuhr auch eine andere hieher gehörige Entscheidung Samuel's, nach welcher in Babel (Persien) außer dem neunten Ab kein an die alten Katastrophen erinnernder Fasttag gehalten werden solle, eine Entscheidung, welche theils mit der milden Fastentheorie ihres Urhebers, theils mit seinen freundlichen Beziehungen zum persischen Hofe zusammenhängt²⁾.

Im nachalmudischen Mittelalter gestaltete sich, dem ⁵⁴⁵ Geiste der verschiedenen Richtungen entsprechend, die Fastentheorie in folgender Weise.

Die arabische Schule huldigte milden Grundfätzen. R. Saadiah Gaon findet Selbstquälerei der Natur und Bestimmung des Menschen widersprechend. Durch ihre zahlreichen, Ackerbau, Handel und Nahrung betreffenden Gesetze gebe die Thora deutlich genug zu verstehen, daß ein beschauliches, mit Beten und Fasten zugebrachtes Leben nicht gottgefällig sei³⁾. R. Jehuda ha-Levi lehrt: «Unsere Religion theilt sich zwischen Ehrfurcht, Liebe und Freude: durch jede derselben kannst du dich deinem Gotte nähern, Deine Zerknirschung am Fasttage bringt dich Gott nicht näher, als deine Freude an Sabbathen und Festtagen, vorausgesetzt, daß die Freude mit der rechten Gesinnung verbunden ist, und aus dem Herzen kommt⁴⁾.« Ibn Efra sagt: »Wenn du vom Morgen bis zum Abend betest und fastest und ähnlichen Uebungen obliegst, wirst du »verödet«, d. i. du verlaßest die Bahn der Kultur menschlicher Gesellschaft⁵⁾.

¹⁾ Taan. 11, a. Toß. das. R. G. A. d. R. Dav. Ibn Simra III. 418.

²⁾ Pesach. 54 b., wo, wie der Zusammenhang zeigt, die Leseart richtig ist. Unrichtig ist die Leseart Taan. 11, b. Erstere Leseart citirt Hadassi im Eshkol 92 d. f. Abr. Krochmal Chaluz I. 80 ff.

³⁾ Emunoth 10, 3. 12.

⁴⁾ Kufari 2. 50.

⁵⁾ Koh. 7. 16.

דרך הישוע, wie folches die Eremiten in chriftlichen und mohamedanifchen Ländern thun.« Diefes Worte hat ohne Zweifel Maimonides¹⁾ vor Augen gehabt. Er befchließt damit feine Warnung vor asketifchen Extravaganzen, zu deren Begründung er die milderen Talmudfprüche zufammenftellt. Die Polemik gegen das Eremitenleben eignet auch er fich an. Die Freunde des Faftens find »nicht auf gutem Wege.« Die Abtödtung des Fleifches ift ein »böfer Weg; die darauf wandeln find Sünder.« Die im Talmud herrfchenden Anfchauungen find ebenfowenig hier, wie in vielen anderen Fällen, treu wiedergegeben. Einzelne Forfcher haben dies bemerkt, ohne jedoch von der principiellen Differenz zwifchen talmudifcher und maimonidifcher Halacha eine Ahnung zu haben²⁾. Die maimonidifche Motivirung des Gedaljafaftens widerfpricht dem Talmud geradezu, und ftimmt mit der karaitifchen Motivirung³⁾ fo ziemlich überein, wiewol die Karaiten nicht den 3., fondern 546 den 24. Tifchri als »den Fafttag des 7. Monats« feiern⁴⁾. Unter den älteren fpanifchen Lehrern ift R. Bachja Ibn Bakuda der einzige, der eine ftrenge Askese empfiehlt, und an die Frommen die Forderung ftellt, jede Woche mindeftens ein eintägiges Faften zu beobachten⁵⁾. Unter feinen fpäteren Nachfolgern hat R. Jona Gerondi, ein rigorofe Sittenlehrer des 13. Jahrhunderts, großes Anfehen erlangt.

Bei den Germanofranken war das Regel, was bei den Spaniern nur als Ausnahme vorkam. Die deutſchen und franzöfifchen Chaſidim faſteten fehr häufig. Einzelne nahmen, die alten Standmannſchaften überbietend, die Woche über nur nach Sonnenuntergang Nahrung zu ſich, und unterbrachen das Faften ſelbſt am Sabbathe nicht. Dies that insbefondere der berühmte R. Jehuda b. Samuel ha-Chaſid in Regensburg (geft. 1217). Ein wöchentlicher Fafttag ift auch ihm das in

1) H. Deoth 3, 1.

2) S. Einl. zu Aboth Abſchn. 4. More II 39. R G A Sal. b. Adereth Wien 43a. Lechem Miſchne und Seder Miſchne zu Deoth 3, 1.

3) Efchkol 92 d.

4) Daf. 94 a.

5) Chob. ha-Leb. III. 4. IX., 2. 3. 5. 6.

dieser Rückficht zu leistende Minimum. Durch seinen Schüler R. Elafar b. Jehuda aus Worms (gest. 1238) wurden die Pönitential-Vorschriften und das mit denselben verbundene Fastenreglement auf den Culminationspunkt gebracht¹⁾.

Der asketische Rigorismus wurde auch von den früheren Kabbalisten beibehalten. Noch Sabbathai Zebi und seine Zuhörer fasteten zwei- auch dreimal wöchentlich. Sabbathai selbst soll nach seiner zweiten Verhehelichung von Sabbath zu Sabbath gefastet, d. i. nur nach Sonnenuntergang Nahrung zu sich genommen haben²⁾. Die neueren Chaſidäer sagten sich von dem herkömmlichen Rigorismus gänzlich los. Freiwilliges Fasten kommt bei ihnen höchst selten vor; in ihren ethischen Wörterbüchern fehlt der Artikel Fasten ganz und gar!

25. DAS TRAUMFASTEN.

In der Miſchna wird das Traumfasten nicht erwähnt. Aber schon Rab lehrte: »Das Fasten vernichtet die Wirkungen böser Träume, wie Feuer Werg vernichtet.« Man hielt nämlich ⁵⁴⁷ einen bösen Traum für eine Enthüllung künftigen drohenden Unglücks, welchem man durch Fasten zuvorkommen könne. Selbst den sonst so hoch gehaltenen Sabbathgenuß ließ man dem Traumfasten weichen³⁾. Letztere Bestimmung wurde in der nachtalmudischen Zeit bedeutenden Restrictionen unterzogen. »Die Alten«, sagte man, »besaßen die Kunst, Träume zu deuten, und sie waren mit den Attributen eines bösen Traumes vertraut. Man fastete, um drohende Gefahren abzuwenden, und ließ daher auch den Sabbath unberücksichtigt. Heutzutage, wo Niemand die charakteristischen Merkmale guter und böser Träume anzugeben versteht, darf der Sabbathgenuß nicht dem Traumfasten geopfert werden.« Dieses Raisonnement wird auf berühmte deutsche Lehrer des zwölften und dreizehnten Jahr-

1) Hagg. Maim. Taan. 1, 2. O. Chajj. 288 Sef. Chaſid. 225. Ro-keach Hilch. Tefchuba.

2) T. ha-Ken. 2 a.

3) Sabb. 11 a. Koh. r. 5, 6.

hundreds zurückgeführt: auf R. Kalonymus b. Isak in Speier und auf R. Eliezer b. Joel ha-Levi in Speier, Bonn, Köln und Würzburg¹⁾. Bekanntlich hatte man zu jener Zeit auch im christlichen Deutschland viel Respect vor Träumen und ihrer Deutung. Konnte sich ja selbst in neuerer Zeit ein Theil der gebildeten deutschen Gesellschaft mit Schubert's Symbolik des Traumes und sogar mit den Extravaganzen Justinus Kerners befreunden! Im Talmud hat jedoch auch die nüchterne Anschauung vom Traume ihren Vertreter. Der Palästinenſer R. Jonathan (dies die richtige Lesart) und der Babylonier Raba stimmen darin überein, daß dem Träumenden nur das »gezeigt wird«, woran er wachend lebhaft gedacht. Samuel Jarchinaj, der über das Fasten den Stab brach, behandelte die Träume mit einem gewissen Humor, und wollte daher vom Traumfasten nichts wissen. Vielmehr sprach er, so oft er einen bösen Traum gehabt hatte, mit Zacharias²⁾: Die Träume reden Eitles! Noch entschiedener hatte Sirach gelehrt: Gleich einem, der den Schatten ergreifen und dem Winde nachjagen will, ist der, welcher auf Träume hält³⁾. Die talmudischen Oneirologen knüpfen auch nicht so sehr an die providentielle Bedeutung an, welche 548 die Schritt manchen Träumen verleiht, als an die heidnische Oneirologie⁴⁾! So hält der hochgefeierte R. Jochanan b. Nappacha (gest. 279) die Vorbedeutung des Frühtraumes für untrüglich⁵⁾. Aber schon bei Homer träumt Penelope gegen Ende der Nacht einen wahrhaftigen Traum⁶⁾ und zu Naufikaa, der Tochter des Königs der Phäaken, tritt Athene ebenfalls gegen das Ende der Nacht, um die Schläferin mit einem lieblichen Frühtraume zu erquicken⁷⁾. Großes Gewicht legt R.

1) Hag. Atcheri Taan. I. 16 Tur O. Ch. 568. Sch. Ar. daf. 288.

2) 10, 2.

3) 31 (34), 2. Ber. 55 b.

4) S. LB. d. Orients VII. 310 einige hierher gehörige Nachweise. In Bezug auf die talmudische Zeit ist der Artikel (v. E. Weimann) sehr dürftig.

5) Ber. a. O.

6) Od. 4, 841.

7) Daf. 6, 2—41. Vergl. Plato Republ. IX. 572. Moschos Idyll. II. 5. Cic. Div. I. 61. Horaz., Sermon. I 10. 33 Plut. qu. Symp. VIII. 10. Plac. Phil. V 2.

Jochanan ferner auf einen Traum, der die eigene Deutung mit umfaßt. Daselbe erfährt Penelope. Sie träumt von einem Adler, der ihre Gänse getödtet. Auf ihr heftiges Weinen erscheint ihr der Adler nochmals im Traume, und verkündet ihr die Ankunft ihres Gatten und das traurige Ende ihrer Freier. Die im Traume gegebene Deutung erfüllt sich in der kürzesten Zeitfrist¹⁾!

Ein Ausfluß der Traumdeutung, bei welcher bald Bilder, bald Worte auf eine oft witzige Weise gedeutet wurden²⁾, ist die Oneirodiorthosis oder Traumverbesserung (הַטְּבֵּחַ הַחֲלוֹם). Die palästinenfischen Quellen kennen diesen Gebrauch nicht. Die babylonische Gemara dagegen schreibt die dabei zu gebrauchenden Gebetformeln ausführlich vor, und führt ein während des sacerdotalen Segens zu sprechendes, auch im Jeruschalmi³⁾ vorkommendes Gebet an, wodurch die Wirkung böser Träume paralyfirt werden soll⁴⁾. Die talmudischen Compendien eignen sich dies Alles ungefehmälert an; der einzige Maimonides macht eine Ausnahme: er bleibt auch hier seiner antitalmudischen Opposition treu, wiewohl auch er die Möglichkeit von Offenbarungsträumen nicht leugnet⁵⁾. Nur rückfichtlich des Traumfaßens läßt er sich eine Inconsequenz zu Schulden kommen, indem er daselbe beibehält. Allerdings sucht er es ethisch zu motiviren⁶⁾; er geräth aber dadurch in eine neue Inconsequenz. Nach der talmudischen Theorie ist es nämlich nicht befremdend, weshalb der Sabbath dem Traumfaßten weichen müsse: man hält dafür, es sei Gefahr im Verzuge! Maimonides erkennt die Gefahr nicht an, gleichwohl stellt er das ethisch motivirte Traumfaßten über den Sabbath, während er die ebenfalls ethisch motivirten historischen Fasttage⁷⁾ dem Sabbath nachstehen läßt! Ueberhaupt befanden

1) Od. 19, 535 ff.

2) j. M. Scheni 4, 12, f. 55^b Ber. 56 a. 57 b.

3) Ber. 5, 1 f. 9^a 16

4) Ber. 55 b.

5) More Neb. II, 36. Ibn Ezra Kohel. 5, 2.

6) H. Taan. 1, 12.

7) 5, 5.

sich die mehr oder weniger philosophisch gebildeten Rabbinen in Verlegenheit, so oft sie in die Lage kamen, sich über das Traumfasten aussprechen zu müssen. R. Salomo b. Adereth schreibt einmal: Wisse, daß die Talmudisten an keiner Stelle das Traumfasten als Pflicht bezeichneten. Sie sagen blos, es wirke auf böse Träume wie Feuer auf Werg¹⁾. Ein anderes Mal ist er geneigt, Ausnahmen zu Gunsten des in Rede stehenden Fastens gelten zu lassen²⁾. Die Orthodoxie hält das Traumfasten bis auf den heutigen Tag in Ehren; mitunter veranlaßte daselbe höchst eigenthümliche Skrupel, Fragen und Erörterungen³⁾. Die neuorthodoxe deutsche Romantik scheut sich auch hier nicht, gegen Talmud und talmudische Satzung eine rationalistische Stellung einzunehmen, und die Oneirologie, die um ein Jahrtausend älter ist, als die Reime der Pajtanim, ganz und gar zu ignoriren! Welch' ein erstaunlicher Umschwung der orthodoxen Anschauung macht sich hier bemerkbar! In früheren Zeiten hatten Traumenthüllungen selbst halachische Bedeutung⁴⁾!

26. DIE TRAUER UM ZION. DAS JÜDISCHE SELBSTGEFÜHL.

Die Trauer um Zion wird gewöhnlich als ein so wesentliches Moment der Lebensbetrachtung der talmudischen Zeit und des nachtalmudischen Mittelalters angesehen, daß wir sie ihrem Wesen und ihren Aeußerungen nach hier näher in's Auge fassen müssen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß unter den frommen Patrioten Judäas zum Theil schon während der Regierungszeit der letzten Hasmonäer, besonders aber unter der blutigen Willkürherrschaft des von Rom gewählten Tyrannen Herodes eine nur zu sehr begründete innere Aufregung herrschte,

¹⁾ RGA. Nr. 132.

²⁾ Nr. 483.

³⁾ Ginnath Weradim I, 8.

⁴⁾ T. Zahab, O. Chajj. 651, 14. Vergl. auch T. Z. Chofch. Misp. 88, 24.

welche unter den römischen Landpflegern zur höchsten Erbitterung stieg: Es bedurfte, wie in der Folge klar hervortrat, nur einzelner Funken, um den angehäuften Zündstoff in hellen Flammen auflodern zu lassen. Die Kämpfe um und in Jerusalem, Masada und Bethar sicherten den Söhnen Zion's den Ruhm bewunderungswürdiger Tapferkeit und Todesverachtung, dem unerfättlichen Rom aber den Besitz Judäas. Der Schmerz der Ueberlebenden war ebenso tief als allgemein; er mußte aber bei den nachfolgenden Generationen bedeutend gemildert werden, sobald, wenn auch nur vorübergehend und mit Unterbrechungen, ruhigere und friedlichere Zeiten eintraten. Das Volk, jedes Volk, findet sich mit der jeweiligen Gegenwart ab, und beutet die gegebenen Verhältnisse aus, um seines Daseins froh zu werden. Die Bürger Judäa's machten als Rom's Unterthanen hiervon keine Ausnahme, wie die talmudischen Quellen auf die unzweideutigste Weise bezeugen. Nicht lange nach der Zerstörung des Tempels fühlt sich R. Josua b. Chananja noch genöthiget, denen entgegen zu treten, die mit dem zerstörten Altare des Herrn Fleisch und Wein entbehren zu müssen glauben¹⁾; bei den späteren Gesetzeslehrern macht sich aber das Bedürfnis fühlbar, rückfichtlich der Häuerverzierung, der Frauentoilette, der Gastmähler, des Gefanges und der Hochzeitsfeier Beschränkungen festzusetzen, um die Erinnerung an die verlorenen Güter und Hüter des heiligen Alter- 551 thumes wach zu erhalten²⁾! Das Volk war so wenig geneigt, sich diesen Beschränkungen zu fügen, daß schon die talmudischen Lehrer zu Accomodationen ihre Zuflucht nahmen³⁾. Ja, die Lehrer selbst waren in diesem Stücke milde gesinnt, und zeigen sich geneigt, in Zeiten der Ruhe und des Friedens die Fasttage aufzuheben, welche schon in der biblischen Zeit zur

1) B. Bathra 60 b.

2) Manche dieser Beschränkungen werden in die Zeit der letzten Kriege mit den Römern zurückverlegt: Sota 9, 14 T. Sota XV. 322 22 b. daf. S. ferner T. B. Bathra II Ende, 401₂₀ u. b. 60 b.

3) Sota 9, 14 und die Gem. daf.

4) R. ha-Schana 18 b. Die Polemik der Karäer gegen diese Bestimmungen Eshkol ha-Kofer 92 d.

Erinnerung an gewisse Katastrophen eingefetzt worden waren¹⁾. R. Jehuda der Heilige wollte das Fasten des neunten Abfuppendiren, und nahm keinen Anftand, am fiebzehnten Tamnus an einem öffentlichen Orte zu baden¹⁾. Dafs fein Schüler Samuel in Perfien die meiften Erinnerungsfatttage als abolirt betrachtet willen wollte, haben wir bereits gemeldet. R. Simon b. Jochaj, der asketifche Rigorift, und einige wenige Gefinnungsgenoffen ftehen alfo vereinzelt, indem fie fogar das Lachen mit der gebührlichen nationalen Trauer unverträglich finden²⁾! Maimonides, der fonft in nationalen Obfervanzen feinen talmudifchen Führern unbedingt folgt, desavouirt hier die finftere Strenge ben Jochaj's. Andere Cafuiften nehmen zwar die Warnung defelben auf, um keinen talmudifchen Ausfpruch fallen zu laffen, es wurde aber diefe Warnung ebenfowenig ernft genommen, als die übrigen, die Erinnerung an Zion betreffenden Vorfchriften. Ueberhaupt ift das Verhältnifs fehr merkwürdig, in welchem die Rabbinen und Laien während des ganzen Mittelalters in Betreff diefer Erinnerung zu einander ftehen. Erftere hören nicht auf, die alten Gefetze abzufchreiben, und Letztere fangen nicht an, diefelben zu befolgen. Die Gefetzgebung läßt es nicht an Conceffionen fehlen: aber auch der Ueberreft von Befchränkungen kann fich nicht behaupten. Weder an den Häufern der Juden, noch an der Kleidung ihrer Frauen und Töchter, noch an ihren Familienfeften, noch überhaupt an irgend einer Seite ihres focialen Lebens giebt fich die Trauer um Zion kund. Selbft das, was allenfalls noch geübt wird, gefchieht rein äußerlich,

1) j. Taan. 4. 6. f. 68^b 50 4, 9 f. 69^c 4 j. Jeb. 6, 6 f. 7^d 25 j. Meg 1, 6 f. 70^c Meg. 5 b. Der Ausdruck לָעַרּ im Munde R. Chanina's, den R. Jehuda zu feinem Nachfolger empfohlen hatte, klingt viel zu entfchieden, als dafs der wohl nur zur Ehrenrettung R. Jehuda's unternommenen Umdeutung hiftorifcher Werth beigelegt werden könnte.

2) Ber. 31 a. Midr. Tillim 126. Die angeführte Belegftelle zeigt hinlänglich, dafs von nationaler Trauer die Rede ift. R. Jona Gerondi (zu Alf. Ber. 24^b Nr. 112) giebt dem Ausfpruche eine zu weite Ausdehnung.

und hat durchaus nicht den Charakter einer wirklichen Trauer, deren Vorhandensein bei der von den Freuden und Sorgen der Gegenwart eingenommenen Masse psychologisch kaum zu erklären wäre. Zuletzt bleibt den Rabbinen nichts übrig, als die unfruchtbare Klage, Jerusalem werde immer mehr vergessen und die alten Satzungen seien ganz vernachlässigt¹⁾! Hätten sie den Gegenstand ihrer Klage von historischem Standpunkte betrachtet, sie würden sich überzeugt haben, daß die fraglichen Satzungen schon zur Zeit ihrer Entstehung auf Widerstand stießen, und daß an denselben von Geschlecht zu Geschlecht Modificationen vorgenommen werden mußten. Selbst die Buße- und Klagelieder des Mittelalters, welche auf den Verlust der einstigen Größe so oft zurückkommen, verdanken ihren Ursprung nicht der Trauer um die Vergangenheit, sondern der Verzweiflung über die trostlose Gegenwart. Die Zeiten waren kaum milder geworden, als jüdische Dichter, statt die Buße- und Kagalitteratur zu vermehren, sich beeiferten, Erzeugnisse der europäischen Poesie in's Hebräische zu übertragen. Nichts ist daher grundloser, als die Behauptung, daß die orthodoxen Juden mit viel zu hartnäckiger Zähigkeit an ihrem einstmaligen Vaterlande hängen, als daß sie ernstlich wünschen sollten, in ihrer dermaligen Heimath emancipirt zu sein. Das Zeugniß der jüdischen Religionsgeschichte, das hier allein entscheidend ist, lautet ganz anders. Die jüdischen Familien und Gemeinden, sagt die Geschichte, waren selbst während der höchsten Blüthezeit der Orthodoxie, trotz ihrer unerschütterlichen Treue und Ausdauer im väterlichen Glauben 553 und Leben dennoch im Punkte der Erinnerung an ihre Vergangenheit und an den Schauplatz ihres ehemaligen Staatslebens so lau und indifferent, daß die Rabbinen bei all dem Ansehen, das sie genossen, nicht vermochten, die vom Talmud empfohlenen Trauersymbole zur Geltung zu bringen.

Viel glücklicher benützen die heutigen Rabbinen den Rückblick in Israel's Vergangenheit, um ein erhebendes

¹⁾ S. unten Abhandlung 10: Die Klage über Indifferentismus, zu Anfang: die Klage Ez. Landaus und Margoloth zum O. Chajj. 560.

Selbstgefühl in ihren Zuhörern zu wecken, und um den religiösen Gemeingeist zu fruchtbaren Thaten anzuspornen. Rief ja selbst ein christlicher Prediger, M. K. F. Bräunig, Diaconus in Ofchatz, im Jahre 1833 seiner Gemeinde zu: »Zu hoher Bewunderung erhoben, werdet ihr euch fühlen, wenn ihr in der Geschichte jener Drangsale, die unerschütterliche Standhaftigkeit des jüdischen Volkes und die siegende Macht des Glaubens sehet. . . . Wo wohnet ein Volk auf Erden, das mit solcher Treue bestanden hätte? wo ein Volk, das solche Opfer gebracht, solche schimpfliche Mißhandlungen erduldet, solche Martern ruhig ertragen hätte, ohne dem Drange der Zeit zu weichen? Was ist doch selbst das in seiner Tapferkeit bewunderte Volk der Römer gegen diese Beispiele der unerschütterlichsten Glaubenstreue und des freudigsten Glaubensmuthes? Was sind die meisten Helden der alten Welt gegen diese oft geschmähten Söhne Jakob's, die kühner und herrlicher, als jene Helden im Gewühle der Schlacht, den Kampf gegen das eiserne Schicksal bestanden? O, denket nicht gering von diesem Volke und seinen Thaten! . . . Ja, groß und herrlich hat bis jetzt das jüdische Volk in der Zeit seiner Prüfung sich bewährt; wie tief es auch jetzt noch stehet im Ansehen bei der Welt, eine hohe Bewunderung hat es sich dennoch erworben bei Allen, die Ehrenvolles und wahre Größe zu schätzen wissen; sein Ruhm ist höher als seine äußere Geltung, und mitten aus seinem Schimpfe strahlt ein leuchtender Glanz seiner Ehre hervor, der immer heller und heller scheinen wird, wenn erst die Stimme der Leidenschaft schweigen und das längst verkannte Volk Gerechtigkeit in der christlichen Welt finden wird. Dort lernet die Treue, den Muth und die Freudigkeit des Glaubens kennen und achten, ihr Alle, die ihr wanket von jedem Winde bewegt, oder zweifelt und spottet, daß der Mensch das Theuerste an seinen Glauben zu setzen

554 vermöge . . .«

»Hätte dies Volk seinen väterlichen Glauben verlassen, indem es ihn mit dem Glauben seiner Herren vertauschte, so würde es auch bald mit diesen im bürgerlichen Leben sich vermischet haben; es wäre fortgerissen worden von den

Fluthen der Zeit, und bald wäre vielleicht auch die Spur seines Daleins erloschen, wie von vielen Völkern, die erst längst nach Jerusalems Falle den Schauplatz der Welt betraten und fast spurlos wieder von ihm verschwanden. Nur in seinem Glauben hat es sich als ein selbstständiges Volk erhalten; mit ihm ist es seiner heimathlichen Sitte treu geblieben; durch ihn hat es ein festes Band um die entferntesten Glieder seines weit zerstreuten Stammes gefchlungen, durch ihn allen Stürmen der Verfolgung getrotzt, und die heftigsten Angriffe glücklich besiegt, so daß es selbst den Fall vieler seiner Gegner und Feinde überlebte. Das ist die siegende Macht des Glaubens, die über allen Wechsel der Dinge und des Schicksals zu erheben vermag; das sein Trost, seine Hoffnung und seine Stärke in den Stunden der drohendsten Gefahr. Mag es auch sein, daß auf solche Weise das jüdische Volk nicht immer Schritt gehalten hat mit den reißenden Fortschritten der Zeit . . . ; wunderbar bleibt doch seine unvergängliche Dauer, wunderbar seine Erhaltung unter den Verwüstungen der Zeit, und mit einer gewissen Ehrfurcht schauen wir auf den Gang seines Schicksals, und bewundern dort die unerschütterliche Standhaftigkeit seiner Treue und seines Muthes; hier die siegende Macht des Glaubens, und die Herrschaft, die der Mensch selbst über den gewaltigen Lauf der Dinge zu üben vermag.«

27. DIE FREUDEN UND LEIDEN DER ZEIT.

Die Gottesmänner der Bibel priesen im Glücke und in der Trübsal ihren Gott, »dessen Güte ewig währt«, und »dessen Hilfe in Bedrängnissen bewährt ist gar sehr.« Eine bestimmte,⁵⁵⁵ ausgeprägte Formel gab es jedoch weder für den Ausdruck des Dankes gegen Gott, noch für den der Ergebung in seinen Rathschluß und Willen. Es blieb dem Einzelnen überlassen, seiner frommen Stimmung Wort und Ausdruck zu geben. Aus der biblischen Zeit stammen nächst dem Priestersegnen¹⁾ nur noch zwei stehende Gebetformeln, die bei erfreulichen

¹⁾ 4 M. 6, 24. 25.

Anlässen im Tempel zu sprechen waren¹⁾. Letztere Formel wurde von Johann Hyrkan als für die Zeitverhältnisse nicht mehr passend, beseitigt²⁾. Die talmudische Richtung, die in Allem nach Norm und Regel rang, blieb auch hier ihren Grundsätzen treu.

Die Verschiedenheit der Zeiten tritt schon im Sprachgebrauche unverkennbar hervor. Im biblischen Hebraismus heißt כִּיר in Beziehung auf das höchste Wesen: loben, rühmen, preisen im Allgemeinen. Die Mischnah versteht darunter: eine bestimmte und festgesetzte כִּירָה (Eulogie, Benediction, Gotteslob) sprechen³⁾. In diesem Sinne lehrt die Mischnah: »Der Mensch spreche eine Beracha für unglückliche, wie für glückliche Erlebnisse⁴⁾.« Für letztere sind folgende zwei Eulogien vorge-schrieben: »Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns das Leben schenkte, uns erhielt und uns diese Zeit erreichen ließ.« »Gelobt seist Herr unser Gott, König der Welt, der Gütige und Wohlthuende.« Jene Formel spricht man bei rein persönlichen Freuden, diese, wo Andere Ursache haben, sich ebenfalls zu freuen. Für traurige Erlebnisse besteht die Formel: »Gelobt seist du, Herr unser Gott, König der Welt, wahrhaftiger Richter.« Die Casuistik hat sich von jeher dieser Formeln bemächtigt, wodurch die Lehre von den Eulogien 556 mit einer Reihe verschiedener, zum Theil sehr eigenthümlicher Bestimmungen bereichert wurde. Schon in der talmudischen Zeit galt die Vorschrift: »Wenn ein Knabe geboren wird, preist Gott, den Gütigen und Wohlthuenden«; die Geburt eines Mädchens wird mit keinem Lobspruche begrüßt. Bei der Nachricht, daß der Vater mit Tode abgegangen sei und eine Erbschaft hinterließ, preist der Sohn zuvörderst den wahrhaftigen Richter, dann begrüßt er die Erbschaft mit der bezüglichen Benediction. Die franko-germanischen Chasidim erhoben fol-

1) 5 M. 26, 5—10. 13—16.

2) M. Scheni 5, 15.

3) Jede Beracha beginnt bekanntlich mit den Worten: »Gelobt seist du, Herr«; eine Wendung, die nur in der Chronik und in den jüngsten Psalmen vorkommt (1. Chron. 29, 10. Pf. 119, 12.).

4) Ber. 9, 5.

genden, fast humoristifchen Einfall zum Gefetze: »Wer wider feine Neigung eine reiche Braut heimführt um feine materielle Lage zu verbessern, muß feine künftige Lebensgefährtin mit der Eulogie über unglückliche, die zugebrachte Mitgift aber mit der über glückliche Ereigniffe willkommen heißen!« — Im 17. Jahrhunderte wurden Zweifel darüber rege, ob der Großvater bei der Geburt des ersten Enkels, der Vater bei der Verhehlichung feines Sohnes, der Studirende bei Beendigung eines talmudifchen Tractates eine Freudeneulogie zu fprechen habe; R. Jair Chajjim Bachrach (1628—1702) fprach fich dagegen aus. In neuester Zeit wurde die Frage über die bei Synagogeneinweihungen zu fprechenden Eulogien vielfach ventilirt. Wolf Hamburger in Fürth eifert dagegen, daß manche neuere Rabbinen in Deutfchland fich unter Berufung auf Moses Chagis der fraglichen Formeln bedienen. Hamburger hebt hervor, die Einweihungsfreude fei nicht allgemein, indem manche Gemeindeglieder nicht ohne Wehmuth an die Opfer denken, welche fie dem Synagogenbaue gebracht haben¹⁾! Mit viel größerer und gerechterer Wehmuth erfüllen aber den Forfcher diefe und ähnliche Ausfchreitungen der Cafuistik und des Pilpulismus. Denn ob auch denfelben auf ihrem Standpunkte die Berechtigung nicht abzufprechen ift, und ob auch manche die Naivetät, die fich darin kundthut, rührend finden mögen, fo ift es doch klar und gewiß: mit ⁵⁵⁷ einem lebendigen, innigen, biblifch-religiöfen Gefühle find derlei Satzungen und Deductionen nicht vereinbar! Eine wiffenschaftliche Liturgik wird auch hier das rechte Maß zu treffen und die Goldkörner zu benützen verftehen, die das ehrwürdige Alterthum in fo reicher Fülle birgt.

1) S. über alles dies Ber. 9. 2. 3. 5. und die Gemaren daf. befonders Babli 59 b. 60 b. Hieher gehören auch die Stellen über Cidduk ha-Din: Erub. 18 a. Taan. 8 a. 11 a. Ab. Zara 18 a. Den Nachweis des Gefagten liefert ferner Sef. Chaßid. 382. 845. 864. Mag. Abr. 222, 1. Chaww. Jair 237. Sch. ha-Zeken. Sulzb. 1830. II., S. 75 ff. Chath. Sofer O. Ch. Nr. 156, wo auch aus dem Mor und Keciah von Jakob Emden angeführt wird, daß, wer ein Rabbinat antritt, das שדחייני zu fprechen habe.

Die alten Lehrer beschränkten sich nicht darauf, die irdischen Mühseligkeiten als providentiell darzustellen. Auch die specielle Theodicee zog ihre Aufmerksamkeit auf sich, und es machten sich auf diesem Gebiete verschiedene Meinungen geltend. Die Einen behaupten: »Es giebt keine unverschuldeten Leiden; trifft dich ein Schmerz, so schweige und bete!« — Die Anderen lehren: »Gott läßt die Frommen in dieser Welt leiden, um ihnen das Erbe der künftigen Welt zu sichern.« Dem Ausdrucke (יִסּוּרִין¹⁾) = Züchtigungen, womit der Talmud die Leiden des Lebens bezeichnet, scheint erstere Anschauung zu Grunde zu liegen, womit auch übereinstimmt, daß die Züchtigungen wegen ihrer sühnenden Kraft den Altaropfern gleichgestellt werden. Der in dieser Rücksicht herrschende Gedanke des Talmuds ist aus folgendem Spruche leicht zu erkennen: »Wen Leiden heimsuchen, prüfe sein Thun. Hat er sich keinen Vorwurf zu machen, so erwäge er, ob er dem Thorastudium den gebührenden Fleiß gewidmet habe. Spricht ihn sein Gewissen auch in dieser Beziehung frei, so sind es Züchtigungen der Liebe (יִסּוּרִין של אהבה), die ihn treffen.«

Solche Züchtigungen, heißt es weiter, geben sich äußerlich dadurch zu erkennen, daß sie nicht so heftig sind, um den frommen Dulder im Thorastudium und in der Verrichtung seiner Andacht zu stören. Ferner: »Wer die Leiden, die ihn treffen, in freudiger Ergebung trägt, darf seines Lohnes gewiß sein. Von denen, die beschämt werden, ohne zu beschämen, ihre Schmach hören und nichts erwidern, aus Liebe Gottes Gebot üben und sich der Züchtigungen freuen, gilt das Wort der Schrift: Seine Freunde sind wie der Ausgang der Sonne in seiner Herrlichkeit²).«

558

Der erste, der den heilsamen Einfluß der Züchtigungen mit fast überchwänglichen Ausdrücken pries, und dieselben freudig ertragen wissen wollte, war R. Akiba b. Josef, der entschiedene Freund des Studiums. Er hatte den Wahlspruch: »Alles, was der Allerbarmer thut, thut er zum Guten!« Er

¹⁾ Der Singular kommt wohl bei den Karäern (z. B. Ez Chajjim S. 142), aber nicht bei den Rabbaniten vor.

²⁾ Richt. 5, 31.

meinte sogar, der Fromme müßte Züchtigungen willkommener heißen als glückliche Ereignisse, und gestand offen, daß er sich der Leiden freue, die seinen Lehrer, R. Eliezer b. Hyrkanos, treffen. Würde sich der Rabbi, sagte er, eines ungestörten Wohlseins erfreuen, so müßte ich beforgen, er habe seinen Antheil an der künftigen Welt schon in dieser empfangen. Auf seinen Zeitgenossen R. Ismael wird der Spruch zurückgeführt: »Wem vierzig Tage verstreichen, ohne daß er eine Züchtigung erfährt, der hat seinen Antheil an der künftigen Welt empfangen.« Die Unruhe, welche diese Doctrin in glücklicheren Menschenkindern erzeugen könnte, wird durch folgende Charakteristik der Unannehmlichkeiten des Lebens bedeutend gemildert: Als »gezüchtigt«, heißt es nämlich, »gilt schon derjenige, dem das Kleid, das er sich weben ließ, nicht paßt, dem statt eines kalten Trunkes ein warmer, statt eines warmen ein kalter gereicht wird, der sein Hemd umgekehrt anzieht, oder aus seiner Börse zwei Münzen statt dreier, drei statt zweier hervorzieht!« Die Koryphäen der arabischen Periode⁵⁵⁹ konnten den locus von den Uebeln der Welt und den Leiden des Lebens in ihren religionsphilosophischen Werken nicht unerörtert lassen. Dem im Talmud herrschenden Geiste gemäß sagt Saadia: »Die Züchtigungen der Frommen in dieser Welt finden entweder als Abbüßung weniger Vergehen statt, oder als Prüfungszucht, indem Gott den Anfang eines Unglückes

1) Mechiltha, Jithro 10 47^b Amst. 72^b Friedm. Sifre II 32 73 b. Friedm. Ber. 5 a. 60 b. 62 a. Sabb. 55 a. 88 b. Joma 23 a. Taan. 8 a. Kidd. 40 b. Sanh. 101 a. Ber. r. 94 5 Romm Ruth. r. 5. 14. Der vielbesprochene Streit zwischen den Schulen Schammaj's und Hillel's und des Resultat desselben Erub. 13 b. scheint mit der talmud. Lehre von den Leiden des Lebens im Widerspruch zu stehen. Jost hält den Begriff der Erbsünde für den Gegenstand des Streites (Gesch. des Judenth. u. f. Sekten I 265.). Vielleicht hatte die Diskussion politische Tendenz. Die Schammajaner meinten, es sei besser gar nicht, als unter der herodäischen Herrschaft zu leben, — eine Meinung, die leicht von practischen Folgen hätte begleitet sein können. Die Hillelianer widersprachen lange Zeit, weil sie jede Schilderhebung mißbilligten. Als sie endlich, da es täglich schlimmer wurde ihren Gegnern theoretißch beistimmten, knüpften sie daran die Bedingung: daß der Druck der Zeit die strenge Selbstprüfung der einzelnen Bürger veranlassen müsse, ohne eine nationale Action hervorzurufen.

über die Frommen bringt, um sie in ihrer Ergebung zu prüfen Selbst dem in der Frömmigkeit Vollkommenen werden Leiden zugefügt, um ihn dann um so reicher zu belohnen¹⁾.« Letztern Punkt berührt auch Ibn Efra²⁾; den Kern seiner Ansicht über die Uebel der Welt spricht er aber in der Einleitung zum Koheleth aus: »Die Uebel werden von dem vielen Guten bei Weitem übertroffen; dieses jenem zu opfern, entspricht der göttlichen Weisheit nicht. Die Uebel werden als Anhängsel des vielen vorhandenen Guten zugelassen; (*κατὰ παρακολούθησιν*), wie es schon die Stoiker ausgedrückt haben³⁾. Die Wurzel des Übels liegt in der Beschaffenheit des Menschen. Die Sonnenstrahlen bleichen das Gewand und schwärzen des Bleichers Angesicht. So weichen auch die Wirkungen göttlicher Wohlthaten von einander ab, nach Maßgabe der Verschiedenheit derer, die dieselben empfangen.« Maimonides führt alle Uebel auf drei Arten zurück: auf solche, welche aus der Natur des Werdens und Vergehens entstehen; auf solche, welche die Menschen sich gegenseitig durch Gewalt und Ungerechtigkeit zuziehen; und auf solche, welche sich der Mensch durch seine eigenen Handlungen bereitet. Die letzte Klasse ist die zahlreichste⁴⁾. Gegen die Doctrin von den auf Vermehrung des Lohnes abzielenden Leiden der Frommen verwahrt er sich auf die nachdrücklichste Weise.

Die Versuchungen oder Prüfungen, von denen in der Schrift die Rede ist, namentlich die Versuchung Abraham's und die Leiden Job's gaben den Religionsphilosophen willkommene Gelegenheit, auf die Theodicee einzugehen. Maimonides thut dies zuerst in ausführlicher Weise. Job, meinte er, habe sich während seiner Leidenszeit zur speculativen Gnosis
 560 erhoben und erkannt, daß die wahre Glückseligkeit, welche eben in dieser Gnosis besteht, durch nichts getrübt werden

1) Ein. we-Deoth. 5, 12. 13.

2) 1 M. 22, 1. Pf. 11, 5.

3) Gellius Noct. Att. VI 1.

4) More Neb. II 12.

könne¹⁾. Der karaitische Maimonides, Aron der Nikomedier, ist hier viel talmudischer gefinnt, als sein rabbanitischer Vorgänger: er redet den Liebeszüchtigungen, welche auch die Muataziliten lehrten, entschieden das Wort. Job schwingt sich auch bei ihm zur speculativen Gnosis empor; doch hebt Aron in seiner Betrachtung Job's die Fortdauer der Seele nachdrücklich hervor, was Maimonides unterläßt²⁾. In der Behandlung der Akeda ist es Don Isak Abravanel, der die Unsterblichkeitslehre scharf betont und dadurch die maimonidische Nutzenanwendung bereichert³⁾. Die ausführlichste Theodicee, die von der arabischen Schule geliefert wurde, ist die Josef Albo's⁴⁾. Moses Mendelssohn nimmt in seiner »Sache Gottes oder die gerettete Vorlesung⁵⁾« nur wenig Rücksicht auf das jüdische Alterthum (§. 2. 49.). An Ibn Elra klingen folgende Sätze an: »Alles Gute in der Schöpfung entspringet aus den von Gott erschaffenen und erhaltenen Kräften der Dinge und ihrer Realitäten, die einzig und allein der Gegenstand des göttlichen Willens und seiner Allmacht haben sein können. Alles Uebel hingegen entspringt einzig und allein aus den Schranken erschaffener Wesen, die an und für sich unvermeidlich sind (§. 73).«

Die älteste im Druck erschienene jüdische Predigt über die Leiden des Lebens hielt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts der Arragonier R. Joel Ibn Schoeib⁶⁾. In neuester Zeit fuchte Mannheimer den Begriff der Liebeszüchtigungen auf folgende Weise fruchtbar zu machen: »Mag der Weg, den wir ziehen noch so gerade und eben sein, an Hindernissen und Gefahren wird es nimmer fehlen. Die hat Gott uns hingestellt, um uns in steter Regsamkeit zu erhalten, daß Kraft und Wille nicht vor der Zeit erschlaffen Dafür hat Gott gesorgt, und jedem Menschen an Widerstand

1) More Neb. III, 23. 24. vergl. auch 17.

2) Ez Chajjim 90.

3) 1 M. 22. 1.

4) Ikkarim IV 13.

5) Werke 2. 413.

6) Olath Sabb. Ven. 1755 40 d ff.

und Widerwärtigkeiten so viel beschieden, als ihm zu seiner Anregung und Auferweckung Noth thut. Das sind die יסורים, von denen die Alten reden. Dahin rechnen wir die unverschuldeten Leiden und Widerwärtigkeiten jeder Art, die dem Menschen die Ruhe stören, und ihn aus der gleichmüthigen Fassung herausbringen, in der er sonst sich erhalten könnte. Dahin gehören die körperlichen Leiden und Schwächen, die häuslichen Unfälle, die Nahrungsforgen, die gesellschaftlichen Verdrießlichkeiten und Irrungen, von denen kein menschliches Leben frei ist Da fordern Pflicht und Gewissen, daß wir keines von allen Mitteln verabsäumen, um uns aus solchen niederschlagenden Verhältnissen zu retten, und freie Kraft und Raum im Leben zu erlangen, auch die kleinen Mittel nicht, . . . denn an kleinen Dingen hing oft das Weltgeschick, geschweige denn die Ruhe und der Friede eines Hauses und eines menschlichen Herzens¹⁾.«

28. DAS DIESSEITS UND DAS JENSEITS.

Obwohl schon in der Schrift vom »Ende der Zeiten« im messianischen Sinne die Rede ist, so gehört doch die Unterscheidung zwischen dieser und der künftigen Welt der talmudischen Zeit an. Als künftige Welt bezeichnete man bald das messianische Weltalter, bald das Reich der unsterblichen Seelen, bald die Zeit der Auferstehung; zuweilen wurde die Messiaszeit von der künftigen Welt sorgfältig unterschieden, wie in dem Spruche: »Die Verheißungen der Propheten galten den Tagen des Messias; die Herrlichkeit der künftigen Welt schaut Gottes Auge allein²⁾.« Zur Bezeichnung dieser Herrlichkeit wählte R. Akiba zuerst das Bild des Gastmahls³⁾. R. Jakob, über dessen Person noch kein geschichtlicher Aufschluß vorhanden ist⁴⁾, führt das Bild folgendermaßen weiter aus:

1) Gottesdienstliche Vorträge Wien, 1835, 188 ff.

2) Ber. 34 b.

3) Aboth 3, 16.

4) Kidd. 39 b.

»Diese Welt gleicht dem Vorhofe vor der künftigen Welt: bereite dich im Vorhofe vor, damit du eingeeht in's Speisezimmer¹⁾.« R. Jakob ist es auch, der die Verheißungen der Thora »damit du lange lebest«, und »damit es dir wohlgehe« in das Jenseits verlegt²⁾. Seine dogmengeschichtliche Bedeutung hat schon Abraham Sacuto erkannt³⁾. 562

Eine Amplification des Gastmahlbildes ist das bekannte Gleichniß von den klugen und thörichten Gästen, welche zu einem königlichen Gastmahle geladen waren. Das Gleichniß wird auf R. Jehuda den Heiligen zurückgeführt⁴⁾, und vielleicht liegt darin der Keim zu dem eschatologischen Sympolion, von welchem zuerst die Schüler R. Jehuda's reden⁵⁾.

Mit besonderer Vorliebe verweilt die jüngere Agada bei Bildern, die das gegenseitige Verhältniß des Diesseits und Jenseits verfinnlichen. Dies geschieht am ausführlichsten in folgender Stelle: »Am Tage des Gerichtes werden die Sünder vor dem Heiligen, gelobt sei er, sprechen: (Gönne uns Zeit zur Bekehrung! Er aber wird sie zurückweisen mit den Worten: Ihr Thoren! Die Welt, in der ihr lebet, gleicht dem Rüsttage zum Sabbath: diese Welt aber gleicht dem Sabbath. Was kann der am Sabbath genießen, der am Rüsttage nichts bereitet hat? — Die Welt, in der ihr lebet, war dem trockenen Lande gleich; die, in der ihr jetzt seid, gleicht der hohen See. Womit kann der Seefahrer sich sättigen, wenn er sich auf trockenem Lande nicht mit Mundvorrath verfäh? — Die Welt, aus der ihr kommet, müßtet ihr als den Sommer ansehn, diese Welt gleicht der Winterszeit. Wie soll der im Winter nicht hungern, der im Sommer müßig war? — Diese Welt gleicht dem Tafelzimmer, die ihr verließet war das Vorgemach; wie will eintreten in jenes, der sich nicht vorbe-

1) Aboth 4, 16.

2) Kidd. 39 b. Chull. 142 a.

3) Juchasin 23 b. Krakau; 23 a. London נלה לנו סוד העצה"ק יוהר סכל
החכמים. Ferner 62 b. Krakau, 71 b. London: זה החוק ב"מ חיי העצה"ב.

4) Sabb. 153 a. Koh. r. 9, 8. Die Leseart »R. Jochanan b. Sakkaj« ist offenbar die unrichtige.

5) Pesach. 119 b. B. Bathra 74 b. 75 a.

reitet hat in diesem? — Lehre: Geh zur Ameise, Arbeitscheuer,
 563 sieh' ihre Wege und werde klug¹⁾!«

Andere hierher gehörige Sprüche sind: »Diese Welt gleicht der Nacht, mit der künftigen bricht der Morgen an²⁾.« »Am Todestage des Menschen küssen sich die beiden Welten: diese Welt entfernt sich, die künftige tritt ein³⁾.« »In der künftigen Welt ist nicht Speise und Trank, nicht Handel und Wandel, nicht Neid, Haß und Feindschaft: mit den Kronen auf ihren Häuptern sitzen dort die Frommen und schauen den Glanz der Schechina⁴⁾.« »Durch eine und dieselbe Pforte läßt der König alle seine Diener eingehen: die Herberge erhält Jeder nach seinem Stande und Range. Gleiches widerfährt den Frommen in der künftigen Welt⁵⁾.« »Diese Welt ist deine Fremde, jene deine Heimath⁶⁾.«

Ueber das Verhältniß in welchem die Seelen der Dahingegangenen zu den Bewohnern der Erde stehen, finden sich in der* talmudischen Litteratur einige zerstreute Notizen⁷⁾. Es ist die Rede von der für die Todten zu vermittelnden Sühne, und von Gebeten, die auf den Gräbern der Frommen verrichtet werden⁸⁾. Gewiß waren es aber weniger diese zerstreuten Notizen als externe Einflüsse, welche bei den franko-germanischen Chasidim und bei den Kabbalisten dem Glauben an Todtenerscheinungen Vorschub leisteten, und

1) Midr. Mischle zu 6, 6.

2) j. Chag. 2, 1 f. 77^c 7.

3) j. Jeb. 15, 2 f. 14^a 35.

4) Ber. 17 a.

5) Sabb. 152 a.

6) M. Kat. 9 b. Ueber die im Talmud erwähnten Mittel zur Seligkeit f. Schlesinger, Ikkarim 677 ff. Ueber die Seligkeit der Nichtjuden Zunz, Zur Gesch. 373 ff, wo auf die Verschiedenheit der Schulen mehr Rücksicht hätte genommen werden sollen.

7) Sabb. 152 b. Berach. 18 b ff. 28 b. Jebam. 63 b. Ket. 103 a. M. kat. 17 a. Sanh. 65 b. j. dař. 7 10. Midr. Sam. 24 Jlk. dař. 140. B. k. 117 a ff. B. b. 58 a. j. Ab. z. 3, 1 f. 42^c 5.

8) Sifre II 210. 112^b Sota 34 b. und Tořaf. dař. Taan. 16 a. 23 b. Vergl. Sohar III 70 b. Noda Bihuda II 1. 109 Lemberg. Schibb. Haleket f. 60 u. 221 Buber.

manchen feltamen Gebrauch erzeugten¹⁾. Dagegen haben andere auf das Verhältniß zu den Verstorbenen bezügliche frankogermanische Neuerungen das gottesdienstliche Leben mit einigen gemüthlichen Elementen bereichert. Hieher ist zu zählen: das Gebet im Haufe der Leidtragenden²⁾, das Kaddisch der männlichen Waifen³⁾, die Jahrzeit⁴⁾ und das Gedächtniß der Seelen⁵⁾.

Der neuere Synagalaritus hat sich diese Gebräuche unter verschiedenen, die Wirkung auf das Gemüth anstrengenden Modificationen angeeignet. Das Gebetbuch der jüdischen Reformgemeinde in Berlin hat als Aequivalent für das befeitigte Kaddisch ein »stilles Gebet« in die eigentliche Tefilla

1) T. Sahab J. Dea 364. 3. Testam. R. Jehuda des Frommen Nro. 9. Manche hieher gehörige Sagen f. Pach. Jizch. 4, 228 d ff.

2) Der ursprüngliche talmudische Gebrauch, Sabb. 152 a kam bei den Frankogermanen in Vergessenheit. An seine Stelle trat das Gebet, wovon zuerst Ifak b. Moses aus Wien (1245) spricht. D. Mos. J. Dea 384. Or farua II 179 c 440.

3) Die älteste Autorität, welche hiefür angeführt wird, ist ebenfalls R. Ifak aus Wien, der germanische Ursprung ist mithin unzweifelhaft; f. Kolbo 114 133 a Venedig 1547. RGA. R. Ifak b. Schefteth 115. Dafs sich dieser auf Sifre und Tanchuma beruft, wie es bei R. Mos. Ifferles J. Dea 376 heißt, ist nicht richtig; er sagt בלשון הכתובות או בתחומים. Manche Chasidim wollten selbst den Töchtern das Kaddisch vindiciren (L. ha-Pauim 376.). Ueber das Simultan-Kaddisch f. Chatham Sofer O. Ch. 164. Das Maftir ist dagegen außer Brauch gekommen.

4) Kolbo a. O. nennt R. Meir b. Baruch aus Rothenburg (1270) als Autorität. Außerdem ist der germanische Ursprung schon durch den Namen außer Zweifel gesetzt. Das Nähere f. bei Brück Phariseische Volksfitten 64 ff. Rheinw. Archäol. S. 391. Anm. 2.

5) »דוכר נשמות« mindestens seit dem 11. Jahrhundert« (Zunz, Zur Gesch. 319 Anm. a.). Z. hat hier ohne Zweifel den Auszug aus der geheimen Rolle des R. Nissim b. Jakob (990—1040) im Sinne, welcher im Buche der Chasidim (604—605) enthalten ist. Diese Stelle beweist aber, dafs der fragliche Gebrauch zu jener Zeit noch nicht fixirt war. Die bekannte Deduction des Tanchuma (Haafinu) ist interpolirt. Die Bezeichnung: זכר נשמות הדומים kommt zuerst bei R. Jehuda ha-Chasid (242) vor. Der heutige Brauch ist mithin sicherlich germanofränkischen Ursprungs. Vergl. übrigens Brück, Phariseische Volksfitten 144 ff. Ueber die von 2 Makk. 12, 43 ff begünstigten oblationes pro mortuis s. defunctis f. Rheinwald's Arch. §. 124. Anm. 3. 4.

eingeschaltet, und die Todtenfeier des Hamburger Gebetbuches beibehalten. So hat sich die germano-fränkische Ueberlieferung in den liturgischen Formen selbst der reformirtesten Synagogen erhalten und behauptet. Dagegen herrscht in inhaltlicher und dogmatischer Hinsicht seit der Mendelssohn'schen Zeit in Katechismen, Predigten, neu verfaßten Gebeten und Synagogenliedern der Spiritualismus der Seele und ihrer Fortdauer, welcher früher nur in der spanischen Schule zum Durchbruche gekommen war, den Frankogermanen aber ebenso fremd geblieben war, wie der talmudischen Zeit. Denn, wenn die Synagogenväter auch nicht so ausdrücklich, wie der Kirchenvater Tertullian, lehrten: »die Seele ist nichts, wenn sie kein Körper ist¹⁾);« so wird doch aus ihren Aeüßerungen
 565 viel leichter die Materialität als die Geistigkeit der Seele deducirt werden können²⁾), wie denn überhaupt für den Begriff der Geistigkeit in der talmudischen Litteratur gar kein Ausdruck vorhanden ist. Die Vorstellung der Materialität der Seele blieb daher im Mittelalter überall herrschend, wohin die platonische und aristotelische Philosophie nicht gedrungen war³⁾); daher auch die materialistische Seelenlehre der alten Karäer. Aber selbst philosophischgebildete Schriftsteller nahmen, um sich mit dem alten Schriftthume zurecht zu setzen, und für die Seele etwas Materielles zu retten, zur Atomenlehre ihre Zuflucht. So Isak Abravanel und Menasse ben Israel. Zu der Vorstellung, daß die Seele eine ätherähnliche Substanz sei, neigte sich, wiewohl nicht ohne Vorbehalt, noch Hartwig Wessely, der Freund Mendelssohn's. Er beruft sich auf Nachmanides und jüngere Kabbalisten, wie Mose de Leon und

1) De anima 7.

2) Ber. 10 a., worauf sich schon Ibn Efra — offenbar unzureichend — zu Gunsten des Spiritualismus beruft; vergl. auch dagegen: das. 43 b. und Maim's stiller Protest gegen die Belegstelle: H. Ber. 9, 1. Maim. läßt das Raïsonnement der bab. Gem. unberücksichtigt. Das. 64 b וְכִי שְׁלֹשָׁה עוֹלָמוֹת und Maim. H. Tefsch. 8, 8.

3) S. bef. R. Abr. b. David gegen Maim. H. Tefschuba 8, 2 und die unhaltbare Vermittelung Karo's.

Meir Ibn Gabbaj¹⁾, aber die Lehre von der Aetherähnlichkeit der Seele läßt sich auf Saadiah, Philo und die Effener zurückführen²⁾. Sie wurde trotz des hohen Ansehens der Kabbalisten aufgegeben. Kein besseres Schicksal hatte die durch Maimuni's Autorität begünstigte aristotelische Theorie von der Seele als Potenz und Anlage und vom intellectus acquisitus ^{שכל הנצח}³⁾, welche vor Maimonides schon von Abraham b. David ha-Levi aus Toledo auf jüdischen Boden verpflanzt worden war⁴⁾. Der Peripatetiker Moses mußte auch hierin dem Wolfianer Moses weichen. Denn gewiß trugen Mendelsohn's Schriften viel ⁵⁶⁶ dazu bei, daß die Vorstellung der Seele als einer realen geistigen Substanz und die damit eng zusammenhängende spiritualistische Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre so sehr in's jüdische Bewußtsein drang. Unter den spanischen Religionsphilosophen hatten, der Lehre Platon's folgend, die reale spirituelle Substanz der Seele gelehrt: Salomo Ibn Gebirol, R. Jehuda ha-Levi und Abraham Ibn Ezra⁵⁾. Die sefardische und karaitische Litteratur ist reich an herrlichen Unsterblichkeitsliedern. R. Jehuda ha-Levi, der Meisterfänger, eröffnet den Reigen mit dem Liede, das den Refrain hat: Kehre zurück, meine Seele, zu deiner Ruh, denn der Ewige that dir wohl⁶⁾.

Solchergestalt hat der in der heutigen jüdischen Theologie und Liturgie einheimische reale Spiritualismus unter den größten Religionsphilosophen des Mittelalters seine Gewährsmänner. Die neuorthodoxe deutsche Romantik desavouirt hier das ganze jüdische Alterthum: mindestens hat es der Verfasser des »Horeb« vermieden, die Jünglinge und Jungfrauen Israels auch nur mit einem einzigen Worte an עולם הבא zu erinnern!

1) Meaßef 1788, 106.

2) Emunoth we-Deoth 5, 24. 27. Philo de somn. 586. Jof. de b. j. II. 8, 11.

3) Jeß. ha-Thora 4, 9. More Neb. I, 41. 70. 71. Munk I 304 ff bef. 307.

4) Emuna rama 1, 6. 7.

5) Kuf. 1, 89. 2, 26. Krochmal More 270. 289. Gebirol in der Königskrone. S. auch Ez Chajjim Kap. 106.

6) Pf. 116, 7. LB d. Or. 4, 377.

Jüdische Dogmen.¹⁾

1871.

Geehrtester Herr Doctor !

1

Da ich bei Abfassung meines Buches »Der jüdische Kongress in Ungarn« nicht gelehrte Theologen, sondern gebildete Geschichtsfreunde überhaupt im Auge hatte, und theologische Erörterungen vermeiden wollte, fand ich es angemessen, die in den Discussionen über den Kongress zu wiederholten Malen ventilirte Dogmenfrage nur kurz zu berühren. Für meinen Zweck schien es mir hinreichend, an Luzzatto und Zunz zu erinnern: ersterer lehrte die dogmatische Theologie des Judenthums ein Menschenalter hindurch thatsächlich an der Rabbinerschule zu Padua; letzterer vindicirte dem Judenthume eine Dogmengeschichte. Eine solche ist aber ohne Dogmen natürlich gar nicht denkbar²⁾! Weit entfernt, bei meinen Lesern einen blinden Autoritätsglauben vorauszusetzen, hielt ich mich doch zu der Erwartung berechtigt, daß denkende Freunde der jüdischen Litteratur und Geschichte nicht anstehen werden, die Kompetenz der von mir angeführten Gewährsmänner anzuerkennen.

Aus welcher Quelle wird wohl der zuverlässigste und befriedigendste Aufschluß über die Frage geschöpft werden können? Offenbar aus der jüdischen Litteratur, dem reichen

1) Erschienen als: Offenes Sendschreiben an den Herr Dr. Ignaz Hirschler, Eigenthümer des »Izraelita Közlöny.« (Pest 1871.)

2) Der jüd. Kongress S. 145.

Depositorium jüdischer Geisteserzeugnisse. Spricht diese klar und unzweideutig gegen die Dogmenlosigkeit, so muß die Frage endgiltig in diesem Sinne entschieden werden. Nun sind aber Luzzatto und Zunz allgemein als äußerst gründliche Kenner der jüdischen Litteratur bekannt!

Ich sehe mich jedoch in meiner Erwartung getäuscht. Ihrem geschätzten Blatte wenigstens haben meine Gewährsmänner nicht imponirt. Einer Ihrer theologischen Mitarbeiter trat entschieden, ja mit einer gewissen Energie für die Dogmenlosigkeit in die Schranken, wobei er es für angemessen hielt, Samuel David Luzzatto mit vornehmer Geringschätzung zu behandeln, und Zunz nicht einmal der Erwähnung zu würdigen!

Nichtsdestoweniger richtet er die freundliche Aufforderung an mich, die Wortführer der Dogmenlosigkeit des Judenthums eines Bessern zu belehren: eine Aufforderung, die viel zu schmeichelhaft für mich ist, als daß ich mich nicht beeilen sollte, derselben nachzukommen. Ihr Mitarbeiter plaidirt für seine These nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern zugleich auch im Namen der Kongressmajorität und ihrer Anhänger. Ja, er versichert sogar, daß diese sehr ansehnliche und sehr achtbare Partei »das Princip der Dogmenlosigkeit des Judenthums als höchsten Satz in ihr Programm aufgenommen hat.«¹⁾

Ich muß nun zwar gestehen, daß ich mich nicht erinnere, diese Enunciation in einem Programme der Fortschrittspartei gelesen zu haben. Allein wenn ich mir auch einbilde, in der jüdisch-dogmatischen Litteratur eine umfassendere Belesenheit zu besitzen, als Ihr dogmenfeindlicher Mitarbeiter, so bin ich doch weit entfernt, mich in der Kenntniß der Kongresslitteratur mit ihm zu messen. »Das Judenthum kennt keine Dogmen!« Dies ist also der höchste Satz in dem Programme der Partei, deren Führerschaft Ihnen, geehrtester Herr Doctor, von Freund und Feind zuerkannt wird. Sie werden mir's daher zu Gute halten, daß ich mir die Ehre gebe, die in

1) Izr. Közlöny Nr. 41, S. 340,

Ihrem geschätzten Blatte von mir geforderte Belehrung an Ihre werthe Adresse gelangen zu lassen.

Um zu einer wissenschaftlich befriedigenden Lösung der vorliegenden Frage zu gelangen, muß man dieselbe von allen Seiten betrachten, und daher nachstehende Gesichtspunkte in Erwägung ziehen: 1. den exegetischen, 2. philosophischen, 3. theologischen, 4. geschichtlichen, 5. rituellen, 6. pädagogisch-didactischen und 7. liturgischen Gesichtspunkt. Gestatten Sie mir, jedem dieser Gesichtspunkte einige Worte zu widmen.

1. DER EXEGETISCHE GESICHTSPUNKT.

3

Aufmerkamen Bibellefern, gelehrten und ungelehrten, ist es hinlänglich bekannt, daß die heiligen Religionsurkunden Israel's historische, doctrinelle, legislative und prophetische Elemente enthalten.

Diese verschiedenen Elemente sind in den heiligen Offenbarungsschriften selbst nicht von einander getrennt und geschieden. Daselbe gilt ja auch von den verschiedenen Reichen, Gattungen und Arten in der Natur, welche im Sinne der Propheten und Psalmlisten ebenfalls ein Buch göttlicher Offenbarung ist. Die Naturgeschichte hält aber die drei Naturreiche auseinander, um Mineralien, Pflanzen und Thiere in einer gewissen systematischen Ordnung kennen zu lernen.

Die Bibel ist seit langer Zeit Gegenstand einer ähnlichen Behandlung. Die auf mannigfache Weise durchgeführte Darstellung der biblischen Geschichten, Lehren, Gesetze und theilweise auch der Prophezeiungen hat eine sehr ansehnliche Litteratur erzeugt, welche nichtsweniger als abgeschlossen ist.

Einer mangelhaften, von Vorurtheilen befangenen Naturforschung blieb Vieles verborgen, was in der Natur wirklich vorhanden ist; dafür entschädigte sich dieselbe durch die Annahme von Existenzen, die in der Natur selbst nicht zu

finden sind. Die Geschichte der Exegese weiß von analogen Erscheinungen zu erzählen: nicht immer fand man in dem Bibelworte, was darin lag; nicht immer lag in demselben, was man darin fand. Eine wissenschaftliche Darstellung der verschiedenen, in der Bibel enthaltenen Elemente wird sich daher der Leitung einer gefunden Exegese anvertrauen müssen, welche beflissen ist, den Sinn der Schrift so nachzuconstruiren, wie er ursprünglich gemeint war. Allein kein besonnener Exeget kann die Anschauung Ihres theologischen Mitarbeiters theilen, nach welcher »der ganze Inbegriff unseres credo auf den höchsten Lehratz aller Religion hinausläuft: der Ewige unser Gott ist ein Einziger Gott!« Ihr geschätzter Mitarbeiter hat hier fachlich und sprachlich geirrt: fachlich, weil diese höchste Lehre keineswegs den ganzen Lehrgehalt der Bibel erschöpft; sprachlich, weil die Uebersetzung der angeführten Bibelworte lauten muß: »Der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig!«

Seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist der Lehrgehalt der Religionsurkunden Israel's von protestantischen Schriftstellern zu wiederholten Malen systematisch dargestellt worden. Manche dieser Autoren besaßen sich, trotz ihrer Befangenheit in gewissen Punkten, einer objectiven Exegese, die alle Anerkennung verdient. Der Erkenntnißbaum ihrer biblischen »Theologie« oder »Dogmatik« ist viel fruchtreicher, als der Ihres geschätzten Mitarbeiters. Der Blick eines jüdischen Exegeten sieht also hier nicht so klar, wie der christlicher Exegeten. Ist dies nicht eine niedererschlagende Erscheinung?

Wer von den Lehren des Judenthums spricht, muß sich dabei seines Zweckes, seiner Absicht und Tendenz bewußt sein. Die Propheten und Psalmisten verweilen oft bei der Lehre von Einem Gotte, weil es ihnen hauptsächlich darum zu thun ist, den Gegensatz der Religion Israel's zu den ethnischen Religionen hervorzuheben. Eine gleiche Wahrnehmung bietet die synagogale Poesie dar.

In neuerer Zeit hat Saalschütz auf den Gegensatz hingewiesen, in welchem der Monotheismus in sittlicher Beziehung

zu dem Polytheismus steht¹⁾. Wo es sich aber nicht nur um diesen Gegensatz allein, sondern auch darum handelt, daß »der ganze Inbegriff unseres credo«, mithin jedenfalls der gesammte Lehrgehalt der heiligen Schriften präcis ausgedrückt werde, dort darf man sich auf die große monotheistische Wahrheit nicht beschränken. Warum nicht? Aus dem einfachen Grunde, weil die Propheten und Psalmisten als Verkünder religiöser Lehren sich ebenfalls nicht auf diese große Wahrheit allein beschränken. Indem Ihr geschätzter Mitarbeiter dies indirect in Abrede stellt, geräth er nicht nur mit Luzzatto und Zunz in Widerspruch. Denn wenn auch über den Sinn einzelner, auch doctrineller Bibelstellen verschiedene Meinungen geltend gemacht wurden und werden, so ist es doch unleugbar, daß nicht alle doctrinellen Stellen der Bibel ausschließlich die Einheit Gottes lehren. Die Einheit Gottes ist die Grundfeste des Lehrgebäudes der jüdischen Religion, aber nicht das ganze Lehrgebäude! — Ihr theologischer Mitarbeiter findet eine systematische Darstellung des biblischen Lehrgehaltes überhaupt unzulässig. Seine hierauf bezüglichen Worte lauten: »Das Judenthum, von welchem unsere Propheten sprachen, wird zur Menschenfatzung, sobald es die edelsten Resultate des menschlichen Denkens durch Gott, die reinsten Gefühle und Regungen unseres Herzens, den unmittelbarsten Inhalt unseres jüdischen Ich in mechanisch nebeneinander gereihete Paragraphen kleidet.«

Viel Pathos, aber auch viel — Unfinn!

Der Unfinn culminirt in dem »unmittelbarsten Inhalte unseres jüdischen Ich.«

Das Ich spielt, wie Sie wissen, in der Wissenschaftslehre Fichte's eine sehr wichtige Rolle. Mit der Unterscheidung des reinen oder absoluten, von dem empirischen oder relativen Ich, kann sich auch der Nichtphilosoph mit leichter Mühe befreunden. Aber ein eigenthümlich confessionelles, ein jüdisches Ich ist in der That eine höchst originelle Invention!

¹⁾ Geiger, wissensch. Zeitschrift für jüd. Theologie. 5, 44. 152.

Welchen Begriff soll man damit verbinden, was soll man darunter verstehen, welche Attribute soll man sich dabei denken?

In seinem Grundriss der Eigenthümlichkeiten der Wissenschaftslehre lehrt Fichte: »Das Ich soll sich als beschränkt setzen!« — Das jüdische Ich Ihres Mitarbeiters kann dieser Vorschrift entziehen: indem es sich setzt, zeigt und bekundet es schon seine Beschränktheit!

Der Denkende und Kundige läßt sich durch solchen Unfinn natürlich nicht irre machen. Er weiß, daß die Religionslehren des Judenthums allerdings darstellbar sind, wie sie denn auch mit mehr oder minder glücklichem Erfolge factisch dargestellt worden sind.

2. DER PHILOSOPHISCHE GESICHTSPUNKT.

»Aber die Religionslehren des Judenthums sind so beschaffen, daß sie sich der menschlichen Vernunft als evidente Wahrheit aufdrängen, ohne der Aegide einer höhern, göttlichen Offenbarung zu bedürfen. Daher kennt das Judenthum keine eigentlichen Dogmen, d. i. keine Lehren, welche unbekümmert um ihre Vernunftgemäßheit, oder gar mit dem Geständnisse auftreten, daß ihre Erkenntniß der sich selbst überlassenen Vernunft unzugänglich ist, so daß sie von einer höhern, göttlichen Offenbarung erschlossen werden mußte.«

So ungefähr lautet das Raisonnement der jüdischen Dogmenlosigkeit, welche bekanntlich zuerst durch Moses Mendelssohn zum Ausdrucke gelangte. »Ich erkenne«, sagt Mendelssohn, »keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können¹⁾.« Damit hängt sein Ausruf zusammen: »Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: du sollst glauben, oder nicht glauben, sondern alle

1) Jerusaleum, Werke 3, 211.

heißen: du sollst thun, oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andere Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen¹⁾.« In diesem Sinne sagt auch Ihr geschätzter Mitarbeiter: »Ein Dogma will bekannt, geglaubt werden. Der Standpunkt des Judenthums ist nun einmal, daß nicht Glauben, sondern die Ausübung der herkömmlichen Stammestugenden und Gebräuche rechtfertiget.«

Diese Aeüßerung beweist, daß ihr Urheber die Erörterungen nicht kennt, welche Mendelssohn's Jerusalem bald nach seinem Erscheinen und besonders in der neuern Litteratur hervorrief. Ich empfehle ihm, sich nachträglich damit vertraut zu machen, und gestatte mir hier nur folgende kurze Belehrung.

Die deistifche Weltanschauung des Philosophen Mendelssohn ging mit der deistischen Weltanschauung des Juden Mendelssohn Hand in Hand. Was ihn seine Metaphysik lehrte, fand er in der Bibel vorausgesetzt. Dazu kam noch der Umstand, daß christliche Proselytenmacherei ihm, dem edlen Vorkämpfer der Denk- und Gewissensfreiheit, zumuthete, sich eben deshalb vom Judenthume loszufagen, weil der Jude dieser Freiheit fremd und fern bleiben mußte.

Indem Mendelssohn diese Zudringlichkeit zurückwies, blieb er nicht bei der Defensiv stehen; er ging zur Offensive über. Er begnügte sich nicht mit dem Nachweise, daß sich ⁷ seine väterliche Religion recht wohl mit der Denk- und Gewissensfreiheit vertrage; vielmehr wollte er das Judenthum als den eigentlichen Boden dieser Freiheit anerkannt wissen. Das Judenthum, sagt er, fordert gar keinen eigentlichen religiösen Glauben. Es will nicht für eine geoffenbarte Religion gelten, wie das Christenthum; allgemeine Religionslehren, »ewige Wahrheiten«, können gar nicht offenbart werden. Das Judenthum kennet nur geoffenbarte Geschichtswahrheiten und geoffenbarte Gesetze. Für diese nimmt es unbedingten Gehorsam in Anspruch. Glaube und Glaubensartikel sind dem »alten Judenthum« fremd.²⁾

1) Mendelssohn ges. Schriften III 321 ff. Vgl. oben S. 32 ff.

2) Daf. 164 ff.

Mendelssohn's Theorie vom religiösen Glauben wirkte zündend auf die gebildete jüdische Jugend. Die Wärme, mit welcher er seine Ueberzeugung ausspricht, kann auch jetzt ihre wohlthätige Wirkung nicht verfehlen. Allein die Gründe, auf denen diese Ueberzeugung ruhte, erwiesen sich nicht als haltbar. Die von Leibnitz, den englischen Deisten und Reimarus errichteten und von Mendelssohn weiter ausgebauten Forts wurden das Opfer der kantischen Mitraillirung! Diejenigen Juden, die die mendelssohnische Theorie noch jetzt in ihrer vollen und ungeschmälerten Integrität bewahren wollen, müssen sich entschließen, Leibnitz, die englischen Deisten und Reimarus als ihre philosophischen Führer zu verehren, und die Denkresultate derselben als zuverlässige Wahrheit anzuerkennen. Sollte die Kongressmajorität sich wirklich dazu verstanden haben, bevor sie den Beschluß faßte, die Dogmenlosigkeit des Judenthums als »höchsten Satz ihres Programmes« hinzustellen?

Ihr wackerer Mitarbeiter wird sich vielleicht zu der Annahme versteigen, daß das Verhältniß, in welches Mendelssohn seine Philosophie zum Judenthume brachte, auf jedes beliebige philosophische System angewendet werden könne. Einheimisches Product find dem Judenthume nur seine geschichtlichen Wahrheiten und seine Gesetze. Seinen Bedarf an »ewigen Wahrheiten« kann es aus den Schulen Kant's, Schelling's, Hegel's, Herbart's importiren!

Ich fühle keine Neigung, mich mit Ihrem Mitarbeiter über den angerathenen religionsphilosophischen Import in eine Discussion einzulassen. Statt dessen erbitte ich mir nur Bescheid auf die Frage: wie wird sich das dogmenlose Judenthum mit dem theoretischen Materialismus unserer Zeit zurechtsetzen?

Der Materialismus behauptet, daß geistiges Leben überhaupt nichts vom Stoff Verschiedenes, sondern eine bloße Bewegung des Stoffes selber ist. Er glaubt, das ganze Räthsel des Lebens gelöst zu haben, indem er das Leben selbst auf das Atom, die Moleküle, die Imponderabilien zurückführt, und aus ihrer Attraction und Repulsion den ganzen Lebensproceß herleitet. Er bildet sich ein, daß er das Gebiet der exacten

Forſchung nicht verlaſſe. Dies iſt jedoch reine Illuſion. Die Entſtehung der organiſchen Welt aus der Zelle und der anorganiſchen aus dem Atom erklärt das Daſein dieſer Grundbedingungen der Welt noch nicht, vielmehr iſt das ganze Geheimniß nur um einen Schritt weiter zurückgeſchoben. Werden nun die Jünger Moſeſchott's, Darwin's, Vogt's und Büchners, die dies nicht zugeben, ebenfalls darauf pochen, daß ihre Doctrin von der geoffenbarten moſaiſchen Geſetzgebung vorausgeſetzt werde?

Mendelsſohn ſagt: »Die Stimme, die ſich an jenem großen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: »Ich bin der Ewige, dein Gott, das nothwendige, ſelbſtſtändige Weſen, das allmächtig iſt und allwiſſend, das den Menſchen in einem zukünftigen Leben vergilt nach ihrem Thun.« Dieſes iſt allgemeine Menſchenreligion, nicht Judenthum, und allgemeine Menſchenreligion, ohne welche die Menſchen weder tugendhaft ſind, noch glücklich werden können, ſollte hier nicht geoffenbart werden, konnte es im Grunde nicht¹⁾.« Erblickt nun auch der theoretiſche Materialismus in dem Satze Mendelsſohn's allgemeine Menſchenreligion? O nein! Die Lehre von einem Gotte und einem jenseitigen Leben iſt ihm keine durch Vernunftgründe erwieſene ewige Wahrheit, was ſie Mendelsſohn war, ſondern — ein jüdiſches Dogma! Ein nicht geringer Theil der Gebildeten unſerer Zeit beſtreitet alſo entſchieden die Dogmenloſigkeit des Judenthums. Diejenigen, die dieſelbe noch jetzt auf ihre Fahne ſchreiben, müſſen ſich den Vorwurf gefallen laſſen, daß ſie in ihrer philoſophiſchen Bildung ungefähr um ein Jahrhundert zurückgeblieben ſind.

Den äußerſten Gegenſatz zu der Theorie Mendelsſohn's bildet die Hypotheſe des berühmten Sprachforſchers Max Müller. Derſelbe beſtreitet den von Renan erfundenen, monotheiſtiſchen Inſtinct der Semiten: eine Erfindung, deren Abſurdität auch von Munk und Steinthal nachgewieſen wurde. An die Stelle des Renan'schen Inſtinctes ſetzt er eine, dem

1) Daf. 319. Naftali Herz Weſſely hat M.'s Eintheilung der Religionswahrheiten in ſein Sefer ha-Middoth aufgenommen. S. beſonders V. 4. 5.

Stammvater Abraham zu Theil gewordene göttliche Offenbarung. Müller ist in diesem Stücke orthodoxer als der Talmud, nach welchem Abraham auf dem Wege spontaner Geistesthätigkeit zur Erkenntniß des Einen (Gottes gelangt ist¹⁾). Maimonides macht den Patriarchen sogar zum Erfinder des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes und zum Verfasser metaphysischer Schriften²⁾). Josephus läßt ihn in Aegypten die Arithmetik und die Astronomie lehren³⁾). So sucht und findet die rationalisirende Richtung ihre Repräsentanten und Koryphäen schon im grauesten Alterthume.

So werthlos nun auch diese vermeintliche Glorification biblischer Heroen erscheinen mag, so bleibt es doch bedeutsam, daß die Schriftgelehrten der talmudischen Zeit die selbstthätige Gotteserkenntniß der Offenbarung vorangehen lassen. Auch darauf mögen Freunde des Vernunftgebrauches auf dem Gebiete der Religion hinweisen, indem sie sich zu der Maxime bekennen: Nur ein mit der Vernunft in Frieden lebender Glaube ist das wahre, bleibende Eigenthum des Menschen; nur ein solcher besteht die Probe des Schicksals und der Versuchung. Ohne Vernunft kann der Glaube kein fester, kein segensbringender sein. »Die Vernunft«, sagt Abraham Ibn Efra, »ist der Engel zwischen dem Menschen und seinem Gotte.«

3. DER THEOLOGISCHE GESICHTSPUNKT.

Ihr geschätzter Mitarbeiter macht mir den Vorwurf, daß ich gegen die Dogmenlosigkeit des Judenthums ankämpfe, weil »es in meinen Kram paßt«, womit er vermuthlich sagen will, 10 daß meine Opposition gegen die Dogmenlosigkeit mit meiner Stellung zum Kongresse zusammenhängt. Ich bedaure, daß

1) Beresch. r. 64, 4 Romm. Nedar. 32 a.

2) H. Ab. Zara 1, 3. More Neb. II. 13. Andere lassen Abr. auf dem Wege der Ueberlieferung zur Gotteserkenntniß gelangen. So der Offenbarungsphilosoph Jehuda ha-Levi: Kufari 1, 95.

3) Antt. I. 8, 2. Vergl. Baba Bathra 16 b. Joma 28 b.

meine 1858 im Ben Chananja erschienene Abhandlung »die Grundlehren der Religion Israel's¹⁾« seiner Aufmerksamkeit entging. Ein Blick in diese Abhandlung wird ihn belehren, daß ich über die Dogmenfrage und Mendelsohn's Glaubentheorie vor zwölf Jahren nicht anders dachte, als ich jetzt darüber denke. Ich hatte aber hierin schon damals meine Vorgänger sowohl in den Reihen der Orthodoxen, als in denen der Reformer.

Als Repräsentanten der ersteren nenne ich den mährischen Landesrabbiner Marcus Benedikt. Die Gelegenheit zu seiner diesfälligen Aeußerung gab Samson Bloch in seiner 1822 erschienenen hebräischen Geographie von Asien.

Die Religion der Chinesen besprechend, erwähnt Bloch in einer Anmerkung den Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion, und betont, unter ausdrücklicher Berufung auf Mendelsohn's Jerusalem, den Umstand, daß die Thora nur zu thun und zu lassen gebiete, aber nicht zu glauben.

Bloch, ein Freund Nachman Krochmals und Rapoport's, besaß eine ungewöhnliche Meisterschaft im neuhebräischen Style und eine ausgebreitete Belesenheit im Talmud und in der rabbinischen Litteratur. Da er in Galizien, seiner Heimath, für seine, der Aufklärung seiner polnischen Glaubensgenossen gewidmete, litterarische Thätigkeit nicht die gewünschte Unterstützung fand, bereiste er 1823 Mähren, Böhmen und Ungarn, um die Beschreibung von Asien zu veräußern, und auf die von Afrika Subscribenten zu sammeln. Hier verschaffte er sich auch die Approbation seines Werkes von Seite mehrerer rabbinischer Autoritäten, was ihm in Galizien nicht gelungen war. Marcus Benedikt approbirte Bloch's Werk, unterließ aber nicht, die aus dem Jerusalem angeführte Doctrin als eine Irrlehre zu bezeichnen, deren Weglassung er dem Verfasser bei einer etwaigen zweiten Auflage des Werkes angelegentlich empfahl.

Aus der Reihe der Reformer nenne ich David Einhorn,

1) S. oben S. 31 ff.

gegenwärtig Rabbiner einer Reformgemeinde in New-York, früher Rabbiner der Reformgenossenschaft in Pest. Derselbe sprach sich 1854 folgendermaßen aus: »Behaupten zu wollen, das Judenthum habe gar keine bestimmten Glaubenssätze und verpflichte die Mitglieder seiner Gemeinschaft nicht einmal zur Anerkennung irgend einer seiner Erkenntnißlehren, heißt dieser Gemeinschaft allen Grund und Boden, jeden geistigen Mittelpunkt entziehen, und Mendelssohn hätte seiner Sache wahrlich keinen schlechteren Dienst leisten können, als durch die Berufung auf das Zeugniß der Geschichte. Das geschichtliche Judenthum weiß so wenig von Dogmenfreiheit, daß der Talmud den Leugner der göttlichen Offenbarkeit selbst eines einzigen Buchstaben der Thora zur Klasse der bekanntlich nicht eben schonend zu behandelnden Minim zählt, und sogar den Noachiden trotz der strengsten Erfüllung der ihnen zukommenden Verpflichtungen das ewige Leben abspricht, wenn sie diese blos für Ausflüsse der Vernunft, nicht aber einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung halten¹⁾.« Der Schluß seiner Polemik lautet: »Nach dem Allen müssen wir, bei der vollsten Anerkennung, ja Bewunderung der geistigen und sittlichen Höhe, womit Mendelssohn für Gewissensfreiheit in die Schranken trat, und zu diesem Behufe über die Natur der mosaischen Verfassung eine Ansicht von ungeheurer Tragweite entwickelte, dennoch auf das Entschiedenste gegen das Anfinnen protestiren, als ob das Judenthum im Widerspruche mit zahllosen Stellen seiner göttlichen Urkunden der Eigenschaft einer geoffenbarten Religion entbehrte und ferner eine Dogmenfreiheit besäße, in deren Folge keine, wie auch immer beschaffene religiöse Meinung den innern Zusammenhang mit demselben aufzuheben, oder die religiösen Handlungen ihres Werthes zu berauben vermöchte²⁾.«

Sie sehen, daß sich auch hier die Extreme berühren. Ihr geschätzter Mitarbeiter hält sich von beiden Extremen fern. Er folgt weder der Fahne Benedikt's, noch der Einhorn's.

1) Das Prinzip des Mosaismus. Leipz. Fritzsche. 1854. S. 11.

2) Daf. S. 13.

Um sich in dogmatischen Fehden die Neutralität zu wahren, erklärt er das Judenthum für dogmenlos. Er thut dies mit einer gewissen Feierlichkeit, indem er im Namen Ihrer Partei öffentlich ein Glaubensbekenntniß ablegt, welches sich freilich gerade im Punkte des Glaubens ziemlich indifferent verhält. Umso auffallender muß es daher erscheinen, daß er sich veranlaßt sieht, mich der Störung der Einheit im ungarischen Israel anzuklagen. Wenn die Kongressmajorität wirklich die Dogmenlosigkeit als den »höchsten Satz ihres Programmes« festhält, so hat sie ja selbst jene Einheit aufgehoben, und das Schisma provocirt, dessen Verhinderung ihr so sehr am Herzen liegt.

Von der ehemaligen Gemeinde Einhorn's mag sie allerdings keinen Widerspruch zu fürchten haben. Die Reformer von 1848—1852 haben sich reumüthig bekehrt, und desavouiren zerknirschten Herzens ihre früheren destructiven Tendenzen. Was berechtigt aber Ihre Partei zu der Erwartung, daß auch die Orthodoxie der Dogmenlosigkeit huldigen werde? — Die Kongressmajorität verwickelt sich in einen unheilbaren Conflict, indem sie einerseits den Beschluß des Repräsentantenhauses vom 18. März 1870 perhorrescirt, und anderseits ihre eigene Dogmenlosigkeit in den Vordergrund stellt. Um der Motivirung jenes Beschlusses alle und jede Berechtigung absprechen zu dürfen, müßte sie darauf hinweisen können, daß zwischen ihr und der Orthodoxie durchaus keine dogmatische Divergenz stattfindet. Betont sie aber selbst ihre eigene Dogmenlosigkeit, so hat sie kein Recht, gegen die Beschlufsmotivirung vom 18. März zu protestiren. Dogmentreue und dogmenfreie Bekenner einer Religion sind nicht sonderlich geeignet, eine intime kirchliche Einheit zu bilden; die administrative Einheit ist aber eine Opportunitätsfrage, deren zweckmäßige und friedliche Entscheidung vernünftigerweise den betreffenden Gemeinden überlassen werden muß.

Neben der Energie, mit welcher sich Ihr Mitarbeiter des negativen, auf das Glauben bezüglichen Theiles der Mendelssohn'schen Theorie annimmt, fällt die halblaute Schüchternheit auf, welche er bei seinem Plaidoyer für den positiven, der

Praxis zugewendeten, Theil derselben an den Tag legt. Es ist sehr lehrreich, über diesen Kardinalpunkt die Stimmen der verschiedenen Parteien zu vernehmen.

Mendelssohn sagt: »Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuthen, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann — wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu erkennen zu geben, als Er das Gesetz selbst gegeben hat. So lange Dieses nicht geschieht, so lange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelikeit nicht von dem strengsten Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig sind, und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwischen Speculation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf Hier heißt es offenbar: Was Gott gebunden hat, kann der Mensch nicht lösen¹⁾.«

David Einhorn sagt: »Durch die Verrückung des eigentlichen Gesichtspunktes gerieth Mendelssohn in die auffallendsten Inconsequenzen. In Folge der Freigebung der Glaubens- und Erkenntnißlehre blieb als Schibboleth, als Band und Manifestation der jüdischen Gemeinde nur noch die äußere That übrig, und so entstand denn die sittlich unhaltbare Sanction des Widerspruches zwischen Gefinnung und Handlung, zwischen innerem und äußerem Religionsleben, der Grundsatz: was und wie man auch immer über das Gesetz denken mag — jedenfalls bliebe man zur äußerlichen Uebung desselben verpflichtet, und werde durch solchen Gehorsam den an den Israeliten gestellten Verpflichtungen vollkommen Genüge gethan. Im Interesse seines glühenden Kampfes gegen allen Gewissenszwang nimmt Mendelssohn keinen Anstand, die religiöse That ohne entsprechende Ueberzeugung ein leeres Puppenspiel zu

¹⁾ Jerusaleum, Werke 3, 356.

nennen; ja, in Bezug auf die Glaubenslehre eine alle Schranken niederbrechende Freiheit zu proclamiren, und diese so überaus kühne Theorie mit ihren kreißenden Bergen gebiert in praxi nichts weiter, als eine zu Boden getretene Ueberzeugung, einen gleich dem kriechenden Gewürme gefesselten Menschen. Hier mit einem Male sinkt die Vernunft, die keine Fessel dulden, und sogar den Grundpfeiler des geoffenbarten Heiligthums bilden soll, zur unzuverlässigen, verächtlichen Vernünftlei hinab, und steigt hinwiederum die der innern Ueberzeugung widersprechende äußere That zu einer Würdigkeit empor, die auf Erwerb des göttlichen Wohlgefallens und der ewigen Glückseligkeit einen bedingenden Einfluß ausübt. So wird einerseits der Strom der freien Forschung auf religiösem Gebiete entfesselt, und ihm dennoch anderseits durch einen kategorischen Imperativ und ohne alle innere Begründung ein gewaltiger Damm entgegengestellt und die Bestimmung zur Befruchtung des Lebens abgesprochen,¹⁴ demnach der religiöse Zwiespalt zwischen Gefinnung und That als ein naturgemäßer, normaler Zustand angesehen und dadurch der traurigsten Selbsttäuschung und Entfittlichung — gewiß gegen den Willen des edlen Meisters — nicht geringer Vorschub geleistet¹⁾.«

Ihr theologischer Mitarbeiter sagt: »Der Standpunkt des prophetisch-rabbinischen Judenthums, desselben, an dessen Stelle die Apostel das jenem diametral entgegengesetzte, dem Dogma mehr hinneigende und den Ritus verwerfende Christenthum setzen, ist nun einmal, daß nicht Glauben, sondern die Ausübung der herkömmlichen Stammestugenden und Gebräuche, welche theils an Enthaltfamkeit gewöhnen, theils die Zusammengehörigkeit der zerstreuten Bekenner prophetischer Confession documentiren, daß sage ich, die Ausübung derselben rechtfertigt, um mich mit dem neuen Testamente auszudrücken.« An die Stelle, welche bei Mendelssohn das von Gott gegebene Gesetz einnimmt, setzt also Ihr Mitarbeiter die »herkömmlichen Stammestugenden und Gebräuche!« Die

1) Das Prinzip des Mofaismus S. 12. 13.

göttlichen Geheimnisse, die keine menschliche Vernunft ergründen kann, giebt er auf, um die entstandene Lücke mit einer sehr flachen rationalistischen Motivirung des Ceremonialgesetzes auszufüllen.

Die drei vorgeführten Richtungen sind nicht schwer zu charakterisiren.

Mendelssohn vertritt die Orthodoxie, Einhorn die patente, Ihr Mitarbeiter die latente Reform.

Mendelssohn bringt die demuthvolle Resignation zum Ausdrucke, Einhorn die religionsphilosophische Opposition, Ihr Mitarbeiter das feige Juste Milieu der Transaction.

Das ist also die Quintessenz der Kongresstheologie: sie beraubt das Judenthum seines hohen, idealen Inhaltes und seiner noch nicht vollendeten welthistorischen Mission; sie ignorirt seine im Leben und Sterben befehlende Kraft, um es zur Volksfittigkeit zu degradiren!

»Die Stammestugenden!« Der Talmud macht drei solche Tugenden namhaft: die Barmherzigkeit, die Verschämtheit und die Mildthätigkeit¹⁾! Sollen die Juden nur diese Tugenden cultiviren?

»Die herkömmlichen Gebräuche!« Diese sind aber augen-
 15 scheinlich dem Wandel und Wechsel unterworfen. So gleichen die heutigen Hochzeitsgebräuche nicht denen des Mittelalters, die des letztern nicht denen der talmudischen Zeit, und auch diese bieten, wenn man sie mit den biblischen vergleicht, manche Verschiedenheiten dar. Es gehört zu den Vorurtheilen vieler christlicher Schriftsteller, daß sich die Juden gegen ihre Umgebung hermetisch abgeschlossen haben. Dies trifft nur in einzelnen Punkten zu. Das Studium der jüdischen Alterthumskunde ist sehr oft darauf angewiesen, sich aus den persischen, griechischen, römischen und germanischen Alterthümern Aufschlüsse und Belehrungen zu holen.

Die Diverfion auf das Gebiet der christlichen Kirchengeschichte hätte sich Ihr geschätzter Mitarbeiter ersparen sollen. Die kundigeren Leser Ihres Blattes hätten in diesem

— 1) Jeham. 79 a. S. Dibre Schelomo 147 c.

Falle nicht erfahren, daß er nicht einmal die Stellung kennt, welche Paulus unter den übrigen Aposteln einnahm. Dagegen that er wohl daran, von einer »prophetischen Confession« und einer »herkömmlichen Stammestugend« zu reden. Dadurch erhielt das »jüdische Ich«, wenn vielleicht auch keine leiblichen Geschwister, so doch jedenfalls Geschwisterkinder!

4. DER HISTORISCHE GESICHTSPUNKT.

Ihr kongressstreuer Mitarbeiter sagt, mich belehrend: »Unsere Districtsvorsteher sind nicht Táblabiró's von Álmos's Zeiten her, die nur die Ketten zu handhaben berufen sind.« Diese Belehrung kann ich jedoch nicht stillschweigend hinnehmen.

Sie setzen mit Recht voraus, daß ich den Herren Districtsvorstehern den gebührenden Respect zolle. Aber wenn die Geschichte von dem Wirken und Walten dieser braven Männer auch in Zukunft nicht mehr erzählt, als sie bisher davon erzählt hat, wird man eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihnen und den Táblabiró's des Álmos nicht in Abrede stellen können; denn von letzteren weiß die Geschichte gar nichts zu erzählen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen öffentlichen Organen liegt bloß darin, daß die Existenz der Herren Districtsvorsteher über jede Anfechtung der Skepsis erhaben ist, während die Táblabiró's Ihres wackern Mitarbeiters nur in der jugendlichen Phantasie desselben ihren Wirkungskreis haben, in der Wirklichkeit aber niemals existirten. Die Institution der Táblabiró's wurde unter Mathias II. durch den 24. Gesetzartikel vom Jahre 1613 in's Leben gerufen. Unter Árpád's Vater Álmos, von welchem Ihr Mitarbeiter spricht, können Táblabiró's schon deshalb nicht gewirkt haben, weil wie jetzt jeder gebildete Ungar weiß, Álmos gar nicht mehr unter den Lebenden war, als die Magyaren den ungarischen Boden betraten, und den Staat gründeten, welcher gegen Ende des nächsten Jahrzehnts sein tausendjähriges Jubiläum feiern wird. Ein Táblabiróthum, dessen Vertreter berufen

waren, nur die Ketten zu handhaben, hat überhaupt niemals existirt, und es gehört nicht wenig Vermessenheit dazu, eine solche Anklage auszusprechen.

Sie sehen, daß Ihr kampfluftiger Mitarbeiter von der Geschichte wenig Notiz nimmt. Daher trägt er auch kein Bedenken von einem prophetisch-rabbinischen Judenthume zu reden. Die Geschichte verwahrt sich gegen solche Unification. Sie weiß die verschiedenen Entwicklungsphasen des Judenthums auseinanderzuhalten, und bemüht sich, dem Uebergange der einen in die andere Phase nachzuspüren. Der historische Sinn, der sich hierin kundthut, ist in unserer Zeit eine wesentliche Grundlage des theologischen Charakters. Was lehrt nun die Geschichte über die vorliegende Glaubens- und Dogmenfrage?

Folgende Andeutungen, auf die ich mich hier beschränken muß, werden hoffentlich hinreichen, Ihnen hierüber Licht zu verschaffen.

Wären religiöse Erkenntnisse nur auf dem Wege der Reflexion zu erlangen, so hätten auch die Propheten Israel's auf diesem Wege zu ihrer Erkenntniß gelangen müssen. Dies setzte Renan auch wirklich voraus. Und da es ihm nicht einleuchten wollte, daß die Juden durch ihre speculative Philosophie andere Völker überragten, erfand er, wie ich bereits erwähnte, den semitischen Instinct.

Steinthal bemerkt dagegen, daß Renan nur zwei Weisen seelischer Thätigkeit kennt: die reflectirt bewußtvolle und die ¹⁷ unbewußte, instinctive, während die seelische Thätigkeit durchaus nicht auf diese zwei Weisen beschränkt ist, und namentlich das prophetische Bewußtsein eine eigene Kategorie seelischer Thätigkeit bildet. Dieses Bewußtsein war die Pflanzstätte des Monotheismus. »Denn«, sagt Steinthal, »wenn ich auch gar nicht glaube, daß die Israeliten ganz besonders begabt gewesen wären, so meine ich doch, daß Moses, Samuel, Elias, Jesaias, Jeremias und der andere Jesaias und so mancher ungenannte Psalmendichter Männer waren von einer unübertroffenen Geisteskraft.« Sie wurden die Lehrer und Verkünder des Monotheismus. Dieser liegt aber nicht darin, »daß die Vorstellung der Zahl Eins mit der Vorstellung Gott

affociirt werde; sondern der eine Gott ist nur der geistige Gott. Es war der Götzendienst der natürlichen nicht bloß, sondern auch der seelischen Kräfte, also der Götzendienst aller Kraft zu zerstören, und dafür das gute Thun und Wollen, die Anbetung des »Heiligen und Barmherzigen« hinzustellen, der der »Einzige und Ewige« ist. Das schafft kein Instinct, das schafft keine Reflexion und Speculation, kein Spielgeist und Weltherrschgelüste. Das schafft noch weniger Armuth, die nie etwas schafft, außer Noth: Armuth der Sprache, Armuth der Phantasie, Armuth an religiösem Gefühl. Aber das schafft bei einfachem Verstande eine makellose sittliche Reinheit, ein heiliger und zugleich felsenfester Wille, eine völlige Hingabe des ganzen Wesens an die Sache, die Religion. Solch ein Geist fühlt sich in die Tiefe des Menschen, in die Tiefe Gottes hinein, und aus lebhaftester Erregung der Seelensubstanz verkündet er, ohne Reflexion, die ewigen Gedanken. Und von einem solchen Geiste strömt es über in den andern, und so wird es immer tiefer, immer weiter und hehrer. Eine Schlacke fällt dach der andern ab; es sinkt eine Schranke nach der andern. Diese Männer übten eine Kritik von nie erhörter Gewalt. Was ist denn der Blitz, der die Eiche spaltet, gegen diesen kurzen Parallelismus, der ein stolzes kosmogonisches System nach dem andern für ewig zerfchmettert! Wo sind sie denn gblieben: Ahura Masda und Angra Mainyu vor dem Worte Jesaias; »Er bildet Licht und er schafft Finsterniß, macht Glück und schafft Uebel.« So ward das Heidenthum zermalmt. . . . Nicht das ist Monotheismus, daß Gott — Indra und Vritra zugleich ist, daß er allein thut, was die Götter 18 unter sich vertheilen; sondern daß er etwas ganz Anderes thut, als diese: daß er im Unwetter nicht einen Drachen bekämpft, sondern aus Donner und Blitz der Menschheit jene zehn Worte verkündet, welche die ewigen Grundsäulen aller sittlich-menschlichen Gemeinschaft sind. — Selbst für den erkennenden Geist ist die Logik nicht das Höchste; und die Schuld ist ebensosehr eine fruchtbare Mutter der Irrthümer, wie die Sittlichkeit ein quellender Keim der Wahrheit¹⁾.«

1) Lazarus und Steinthal, Ztschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1, 343. 344.

So Steinthal vom Standpunkte der neuesten und freiesten Geschichtswissenschaft. Was er von der Prophetie und der Verkündigung der zehn Worte sagt, ist die philosophische Darstellung des Begriffes, welchen die Theologie mit dem Ausdrucke geoffenbarte Religion verbindet. Von einer Vorbereitung zur Prophetie spricht schon der Talmud; er nennt folgende Attribute eines Propheten: Stärke, Reichthum, Schriftgelehrsamkeit, Demuth und eine imponirende Persönlichkeit¹⁾. Maimonides bindet sich nicht an den Talmud. Er folgt einer rein spiritualistischen Auffassung²⁾ und es ist lehrreich, seine Darstellung mit der Steinthal's zu vergleichen.

Sie erwarten wohl schwerlich, daß ich diese Vergleichung hier speciell ausführe. Ich begnüge mich daher mit der Erinnerung, daß beide, Maimonides und Steinthal, auf das von Ihrem Mitarbeiter ganz und gar vernachlässigte ethische Moment ganz besonderes Gewicht legen. Ihrem ethischen Ursprunge bleibt die Prophetie auch in ihren Kundgebungen, Belehrungen und Ermahnungen treu. Als Lobredner der Stammestugenden ihres Volkes treten die Propheten niemals auf, vielmehr üben sie auch gegen manche Untugend ihres Stammes »eine Kritik von nie erhörter Gewalt.« Für die Conservirung herkömmlicher Gebräuche haben sie sich ebenfowenig begeistert. Wohl aber predigten sie: »Man hat dir, Mensch, gesagt, was gut ist, und was der Herr von dir verlangt: Nur Rechtthun und liebevolles Wohlwollen und demüthigen Wandel mit deinem Gotte³⁾.« — »Oder: Tretet auf die Wege und schauet, und fraget nach den ewigen Pfaden: welches ist der Weg zum Guten? und gehet ihn, so findet ihr Ruhe für eure Seele⁴⁾.«

19 Indem die Propheten und Psalmlisten ihre unübertroffene Moral verkünden, verhalten sie sich auch gegen den Glauben nicht indifferent; vielmehr bekämpfen sie, wie den Wahn der

1) Sabb. 92 a. Nedar. 38 a.

2) Einl. in die Mischna; H. Jeßode ha-Thora VII. More II 32—38. S. Keß. Mischna a. a. O.

3) Micha 6, 8.

4) Jerem. 6, 16.

Werkheiligkeit, so auch den Wahn des Unglaubens. Sie geißeln denselben als Unverstand und als sittliches (Gebrechen¹⁾).

Eigentlich dogmatische Differenzen sind wohl dem biblischen Alterthum fremd; sie treten aber kurz nach der hasmonäischen Restaurationsepoche schon mit jener Leidenschaftlichkeit auf, welche von Religionsstreitigkeiten niemals fern zu bleiben pflegt. Es ist wahr: Pharisäer und Sadducäer waren auch politische Gegner. Confessioneller Hader erzeugt aber auch in unseren Tagen nicht selten politische Conflicte. Unleugbar bildete das Dogma der Auferstehung einen der Differenzpunkte zwischen Pharisiern und Sadducäern. Warum erinnerten sich die streitenden Parteien nicht an die Dogmenlosigkeit des Judenthums?

Noch mehr. Während Philo und Josephus ihren nicht-jüdischen Lesern gegenüber das Judenthum durch die Hervorhebung gewisser rationeller Grundlehren zu charakterisiren suchten, stellt die Mischna, die kein externes Forum berücksichtigt, förmliche, die ewige Seligkeit bedingende Glaubensartikel auf. Sie lehrt: »Folgende haben keinen Antheil an der künftigen Welt: Wer behauptet, die Auferstehung der Todten sei aus der Thora nicht herzuleiten; wer die göttliche Offenbarung der Thora leugnet und der Epikuros²⁾. So stand es in der talmudischen Zeit mit der Dogmenlosigkeit des Judenthums.

Der religiöse Glaube wird von Philo³⁾ und von den talmudischen Quellen⁴⁾ als verdienstlich geprieten. In letzteren ertheilt die Gottheit selber den Juden das Zeugniß: »sie sind gläubige Kinder gläubiger Ahnen⁵⁾!« Hier wird also der Gläubigkeit der Charakter einer »Stammestugend« vindicirt.

Im Mittelalter wurde das Feld der Dogmatik von der

¹⁾ Jesaj. 5, 19, 20, 21, 28, 9—22. Jerem. 8, 8, 9. Ez. 8, 12, 9, 9. Pf. 14, 1, 73, 3—11. S. Ben Chananja 1, 53.

²⁾ Sanh. 10, 1. Ueber die Bedeutung, welche hier »Epikuros« hat, wird gestritten.

³⁾ Quis rerum divinarum haeres 493 D Paris. ed. Pfeiffer IV. p. 42.: *τὴν τελειωτάτην ἀρεστῶν πίστιν.*

⁴⁾ Mechilta Beschall. 2, 6 f. 33^b Friedm. Schem. r. 22, 3 Romm.

⁵⁾ Sabb. 97 a.

arabisch-spanischen Schule angebaut, in welcher der Geist der Systematik einheimisch war. Eine numerische Glaubensform scheinen zuerst die Karäer, der Anregung des Islam folgend, aufgestellt zu haben; Jehuda Hedeffi, Arzt in Konstantinopel in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, zählt zehn Glaubensartikel als längst bekannt auf¹⁾.

1) Efchkol ha-Kofer Alphab. 29. 33. Joft Gesch. d. Judenth. II. 331—338. Aron b. Elia, der Nikomedier, schickte seinem, 1346 vollendeten Werke Ez Chajjim (Lebensbaum) einen poetischen Prolog voran, welchen Delitzsch für »eine kurze Angabe der im Ez Chajjim behandelten religionswissenschaftlichen loci« hielt. Zu diesem Zwecke wäre aber derselbe viel zu eng gehalten. Es sind vielmehr die zehn Glaubensartikel der Karäer, welche Aron auf nachstehende Punkte bezieht. 1. Das Dasein, 2. die Einheit, 3. die Unkörperlichkeit, 4. die Allmacht, 5. die Allwissenheit, 6. das Leben, 7. die absolute Existenz und 8. die Güte Gottes, 9. die Offenbarung durch Mose und die Propheten, 10. die Vergeltung. Diese Artikel ergeben sich aus einer sorgfältigen Analyse des Gedichtchens und einer Vergleichung desselben mit den zehn Principien des Kelam, welche von Jehuda ha-Levi angeführt werden (Kufari 5. 17.) Aron's Gedichtchen lautet:

Es ist ein Gott, der einzig ist und einig, das fühlst du tief, o fromme Denkerschar!

Dafs körperlos, der über Welten thronet, ist deinem Geiste unbezweifelt wahr.
Und reflectirend, nicht nach Hörensagen, erkennst Du seine Eigenschaften klar:
Er ist allmächtig, weise, lebend, ewig, wer nähm' an ihm je einen Wechsel wahr?

In Weisheit reichet er den Welten allen den Grund, die Wurzel ihres Daseins dar.

O feiner Liebe väterliches Walten erfährt das Herz, geängstigt von Gefahr.
Und Seine Thora, Seine Offenbarung, enthüllt der Wahrheit Tiefen ganz und gar.
Er gab sie gnädiglich dem Samen Jakob's, der unentwegt dran hält seit Tag und Jahr.

Er stellte fest, dafs treu man ihm gehorche, den Lohn, die Strafe, jenes himmlisch Paar.

O Schriftgelehrte, leset hier und prüfet das schöne Werk, das Euch mein Geist gebär.

Es faßt in sich die Lehren unfres Glaubens, des hehre Kenntniß mehr denn Perlen rar:

Erfreut im Eden Euch an Gottes Glanze, wie sich am Sonnenglanz erfreut der Aar!

Den Lebensbaum, den Geist belebend, nannt' ich's im Namen des, der Hüter ist und war.

Die erste rabbanitische Aufzählung von Glaubensartikeln ²⁰ stammt aus Kairuan in Afrika. Ihr Urheber ist Chananel b. Chuschiel (gest. 1050.) Er sagt: »Es sind vier Hauptstücke des Glaubens: 1. der Glaube an Gott; 2. der Glaube an die Propheten; 3. der Glaube an die künftige Welt; 4. der Glaube an die Ankunft des Befreiers Israels. »Die Gläubigen«, fügt er hinzu, »haben Belohnung, die Ungläubigen Strafe zu erwarten¹⁾.«

Die zweite numerische Darstellung der Grundlehren ist um ein ganzes Jahrhundert jünger, als die Chananel's. Sie hat den Philologen und Geschichtsforscher Abraham b. David ha-Levi in Toledo zum Urheber. Seine Grundlehren betreffen 1. das Dasein; 2. die Einheit; 3. die Attribute; 4. die Werke Gottes; 5. die Vorsehung. Der zweite Theil des Werkes »der erhabene Glaube« ist der Erörterung dieser Grundlehren gewidmet.

Die dritte Zusammenstellung trat 1168 in Aegypten ans Tageslicht: mit seinem Mischnakommentare übergab Moses Maimonides auch die in demselben niedergelegten Glaubensartikel der Öffentlichkeit. Dieselben betreffen die 1. Existenz, 2. Einheit, 3. Geistigkeit, 4. Ewigkeit, 5. exclusive Anbetung Gottes; — die 6. Prophetie, 7. Unerreichbarkeit Mose's, 8. Authentie und 9. ewig Verbindlichkeit der Thora; — 10. die Vorsehung, 11. die Vergeltung, 12. den Messias und 13. die Auferstehung. Maimonides hebt zumeist diejenigen Lehren hervor, durch welche sich das Judenthum vom Christenthum und vom Islam unterscheidet. Er will aber dieselben durchaus nicht als Ausdruck seiner subjectiven Ueberzeugung betrachtet wissen; vielmehr erklärt er in den stärksten Ausdrücken, daß die Theilnahme an der jüdischen Gemeinschaft von der Anerkennung dieser Glaubenslehren bedingt ist²⁾.

Wiewohl nun Maimonides in seinen theologischen Werken auch noch andere Religionsprincipien anführt³⁾, so fanden

1) Rapoport, Chananel 47. 48.

2) Mischnakomm. Sanh. 10, 1. Ende.

3) S. Schlesinger, hift. Einl. zu dem Buche Ikkarim XXXVIII. Anm.

1. — Chajes, Tifer. le-Mosche 11 c ff.

doch die dreizehn Glaubensartikel die weiteste Verbreitung. Ihrer allein bemächtigte sich die Poesie¹⁾ und die religionsphilosophische Discussion.

Ich muß Sie indess bitten, dies nicht so zu verstehen, als ob der Inhalt der maimonidischen Lehren von manchen Dogmatikern bestritten worden wäre. Dies war nicht der Fall. Die Lehren selbst erfuhren keinen Widerspruch. Die Verhandlungen darüber haben rein methodologisches Gepräge: sie²⁾ gehörten unter den spanischen, provençalischen und italienischen Juden im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert zu den Tagesfragen, deren Lösung die Gebildeten lebhaft interessirte.

Die Wortführer theilen sich in drei Gruppen. Die eine Gruppe bilden die selbstständigeren Dogmatiker, welche in der Aufstellung der Grundlehren des Judenthums ihren eigenen Weg einschlugen, wie Abba Mari, oder Don Altruc En-Duran de Lünel in Montpellier, der die philosophische Richtung des Maimonides sonst bekämpfte, aber den Freidenkern seiner Zeit gegenüber nur drei Grundlehren aufstellte: Gott, Welterschöpfung, Vorsehung; der in Neapel, am Hofe des später in Ungarn

¹⁾ Die Reihe der poetischen Bearbeitungen eröffnet das 72-zeilige Gedicht Immanuel's (Machb. ed. Berlin S. 43—45). Dukes, Schlesinger, Steinschneider und Andere übersehen, daß es in der vorangeschickten Einleitung ausdrücklich als erster Versuch einer Versificirung der maimonidischen Glaubensartikel angekündigt wird. Ferner blieb unbemerkt, daß Immanuel, wiewohl er die 13 Artikel treu wiedergiebt, es dennoch unterläßt, sich an die maimonidische Anordnung zu halten. Dieser folgt der Verf. des Jigdal, welchem Imm.'s Arbeit bereits vorlag. Da letzterer seine Dichtungen 1321 sammelte, so kann das Jigdal in keinem Falle einer frühern Zeit angehören. In einem venetianischen handschriftlichen Pentateuch aus dem Jahre 1398 findet sich die Notiz, daß das Jigdal von einem Daniel b. Jehuda herrühre (S. Mortara, *Compendio della religione israelitica*. Mantova 1855. S. 229. Anm. 1). Daß es nicht Maimonides zum Vrf. hat, hätte man aus der Fassung des zehnten Artikels ersehen können. — Die dritte Bearbeitung der maim. GA. rührt ebenfalls von einem Anonymus her; sie findet sich am Schlusse des *Sefer Kerithut* von Samson Chinon, welches zuerst 1515 in Konstantinopel erschien, und ist auch in der ed. Cremona 1558 abgedruckt. Die vierte Bearbeitung ist die David Vitals, *Michtam le-David*, 1546, S. 93. Nach dem Vorgange Immanuel's setzt auch Vital den 10. Art. an die sechste Stelle.

herrschenden Königs Karl Robert wissenschaftlich thätige Schemarja Negroponti; der gegen die christliche Exegese polemisirende Lippman aus Mühlhausen; Chasdaj Kreskas in Saragossa, Joseph Albo in Soria, Joseph Jabec (spanischer Emigrant in Mantua. Als Epigone derselben erscheint Abraham Chajjim Viterbo gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Venedig.

Zur andern Gruppe gehören die Vertheidiger der maimonidischen Anordnung, wie Simon b. Zemach Duran in Algier; Abraham Bibago in Spanien; der Arzt David b. Leon Mantuanus; Jesaias Horwitz. Ihnen schlossen sich in neuerer Zeit zwei freisinnige ungarische Theologen an: Moses Kunitzer (1796) und Aron Chorin (1803.)

Die dritte Gruppe, deren bedeutendster Vertreter Don Isaak Abravanel ist, läßt die Aufstellung von Grundlehren gar nicht zu, weil Alles, was die Thora enthält, die Wichtigkeit und Bedeutung einer Grundlehre hat, und fundamentalen Charakter besitzt. Aus den Werken der genannten Schriftsteller kann sich Ihr geschätzter Mitarbeiter die von mir geforderte Liste objectiver, von allen orthodoxen Juden anerkannter Dogmen leicht zusammenstellen. Ja, in dem letzten Abschnitte des oft gedruckten Werkes, »Prüfung der Welt« von Jedaja Penini, findet er nicht weniger, als fünf und dreißig dogmatische Lehrsätze an einander gereiht, deren maimonidischer Ursprung von Moses Kunitzer nachgewiesen wird. Bei einer eingehendern Beschäftigung mit der einschlägigen Litteratur wird er auch leicht die Antwort auf eine von ihm zur Sprache gebrachte Frage finden.

Seine Frage lautet: »Wem siele es bei, mich einen ²² Ketzer zu nennen, wenn ich die Freiheit hätte, mich an die trichotomische Dogmatik des Albo zu halten?«

Die Antwort wird lauten: Albo selbst! Diese Antwort setzt natürlich voraus, daß Ihr Mitarbeiter die von ihm erwähnte Freiheit nicht nur hat, sondern daß er auch Gebrauch davon macht. In diesem Falle dürfte er auf Albo's Protection nicht rechnen. Denn Albo hat ja die maimonidischen Glaubensartikel nicht bestritten, sondern unbedingt anerkannt, und nur ihre Ueber- und Unterordnung nach-

gewiesen. Er war daher weit entfernt, seine, das Dasein Gottes, die Offenbarung und die Vergeltung betreffenden Hauptprincipien als den gesammten Inhalt der jüdischen Dogmatik hinzustellen; wesentliche Bestandtheile derselben sind ihm vielmehr auch folgende Sätze: 1. die Welt ist aus dem Nichts erschaffen worden; 2. die Stufe der Prophetie Mose's wurde von keinem andern Propheten erreicht; 3. die Gesetze der Thora behalten immerdar ihre verbindende Kraft; 4. die gehörige Beobachtung auch nur Eines Gebotes der Thora kann zur Vollkommenheit führen; 5. die Todten werden zu einem neuen Leben erwachen; 6. der Messias wird erscheinen. »Wer diese Lehren leugnet, wird Ketzer genannt, wenn er auch die Göttlichkeit der Thora nicht leugnet, und hat keinen Antheil an der künftigen Welt¹⁾.«

Sie können hieraus ersehen, wie das Urtheil Albo's über Ihren geschätzten Mitarbeiter lauten würde.

Der Bernhardiner Giulio Bartolucci ertheilt zwar dem Albo das ehrenvolle Zeugniß: »In toto hoc libro (Ikkarim) acutum et Philosophum Virum agit iste Judaeus.« Allein trotz seiner Philosophie würde Albo Ihrem Theologen mit unerbittlicher Strenge erklären: Du bist und bleibst ein Ketzer, so lange du dich weigerst, auch meine Fundamentallehren zweiten Ranges gläubig anzuerkennen.

Die numerische Dogmenauftellung ist auch in neuerer Zeit von Creizenach, Dernburg, Francolin und Luzzatto versucht worden. Der Versuch des letztern wurde am wenigsten bekannt. Luzzatto sagt: »Die Einheit des Schöpfers, die Einheit der Schöpfung und die Einheit des Menschengeschlechts, (d. i. die Abstammung von Einem Menschenpaare), sind die Fundamentalwahrheiten, welche zum ersten Male durch das Judenthum verkündet wurden.«

¹⁾ Minchath Kenaath. Prefsb. 1838, S. 7. 11. 16.

5. DER RITUELLE GESICHTSPUNKT.

23

Ich bitte Sie zu beachten, daß die Ketzer ausschließung, von welcher ich sprach, nicht von mir ausging, sondern von den Dogmatikern des Mittelalters. Diese Erinnerung darf ich deshalb nicht unterdrücken, weil Ihr geschätzter Mitarbeiter, der die Freundlichkeit hat, mich einer psychologischen Analyse zu unterziehen, das Wort Fanatismus fallen läßt.

Seltame Psychologie! —

Drei theologische Koryphäen der Kongressmajorität rufen der Elite ihrer Antagonisten öffentlich zu: der von euch gegründete Verein ist »religionswidrig, lügenhaft, unjüdisch, schädlich, anmaßend und gefährlich!« »Ihr selbst seid die Maden im Käse!«

Die Orthodoxie bleibt den Progressisten die Antwort nicht schuldig. Sie replicirt: »Ihr seid Apostaten!«

Diese gegenseitige Begrüßung ist natürlich der Ausfluß zartfünniger Milde und Duldsamkeit. Es ist, wie Ihr geschätzter Mitarbeiter sagt, ein »einig Volk von Brüdern«, welches aller Welt zeigt, daß es von den Banden der holdseligsten Eintracht umschlungen ist. Ich stimme in die Kraftausdrücke der streitenden Parteien nicht mit ein, und ziehe es vor, dem ungarischen Israel den Spiegel der Vergangenheit vorzuhalten. Hab' ich's also nicht mir selbst zuzuschreiben, daß mich der Vorwurf des Fanatismus trifft?

Ich glaube, über den streitenden Parteien zu stehen; jedenfalls stehe ich außerhalb derselben. Dies bezeugen die Stimmführer in beiden Lagern. Daher der schwere Stand Ihres geschätzten Mitarbeiters mir gegenüber! Wenn der Parteimann dem Parteiloson, die Apologie der Geschichte den Fehdehandschuh hinwirft, kann wohl der endliche Sieg nicht lange zweifelhaft sein.

Dem prüfenden Blicke historischer Erfahrung stellt sich die »Kongressidee« als eine Chimäre dar, deren Verwirklichung nur von der jungen, erst im Werden begriffenen Cultur der pesther Gemeinde erhofft, erwartet und angestrebt werden konnte. 24

Dies wird in meinem Buche actenmäßig bewiesen. Welchen Weg schlägt nun Ihr Mitarbeiter ein, um meine Beweise zu entkräften?

Er sagt: »der objective Kritiker wird nicht leugnen, daß es (?) der pester Gemeinde das tiefe religiöse Bewußtsein fehlt, das wir so ungern an ihr vermiffen; daß sie bisher nicht der Ausdruck einer religiösen Ueberzeugung geworden, die in sich vom Vorwurfe der innern Widerspruchlosigkeit (!) freizusprechen wäre. Doch wer kann den Hemmschuh übersehen, der die edelsten Regungen religiösen Sinnes auf Schritt und Tritt paralyfirt, der es mit einer unverantwortlichen Dreifheit übernommen, im Namen der Religion die heiligsten Interessen derselben zu gefährden, vor Allem aber die Keime geläuterter, religiöser Anschauung zu ersticken, jedes Ringen nach religiösem Licht und religiöser Erkenntniß in den Augen der daran unbetheiligten Mitwelt zu discreditiren? Oder konnte bei dieser wiederentstandenen Teufelswirthschaft von Verleumdung und Dunkelmännerthum die Gottesgemeinde, wie sie die Edelsten unter uns herbeiwünschen, die Licht und Erkenntniß strahlende, und im Glanze des sittlichen Gedankens aus dem Moder des Mittelalters wieder erblühende, so leicht und ohne jeden Geburtschmerz an's Tageslicht treten?« Daran schließt sich eine Lobrede auf den, von Niemandem bezweifelte Wohlthätigkeitsinn der pester Gemeinde.

Letztere ist nun jedenfalls um den Besitz eines genialen Mannes zu beneiden, der ein Instrument erfunden zu haben scheint, womit die Tiefe des religiösen Bewußtseins gemessen werden kann. Ich überlasse es gerne Anderen, dieses Syneidometron zu prüfen und zu beurtheilen. Mannheimer urtheilte 1834 viel günstiger über den religiösen Geist der pester Gemeinde. Indem er die Veröffentlichung seiner »gottesdienstlichen Vorträge« motivirt, sagt er: »Zudem sind es bisher nur zwei Gemeinden in dem gesammten Vaterlande, — außer der unfrigen nur noch die ehrenwerthe pester Gemeinde — die sich den Bestrebungen der neuern Zeit zur Auferweckung eines lebendigen Sinnes und eines thatkräftigen Glaubens in Israel angeschlossen haben.« Ich finde mich nicht bewogen, auf eine Kritik der Urtheile von 1834 und 1870 näher einzugehen.

Der »Teufelswirthschaft« wage ich auch nicht nahezu-
kommen, und das gedankenlose Gerede von dem »Moder des 25
Mittelalters« will ich ebenfalls nicht widerlegen. Wer die
großartige, Achtung gebietende jüdische Litteratur des Mittel-
alters kennt, weiß, was er davon zu halten hat. Mir liegt
nur ob, zu constatiren, daß Ihr theologischer Mitarbeiter sein
eigenes conservatives Bollwerk muthwillig zerstört. Denn wenn
die Bekenner des Judenthums keine andere Aufgabe haben,
als die »herkömmlichen Stammestugenden und Gebräuche
auszuüben«, wie er in seinem zweiten Artikel feierlich ver-
kündet; so hat die antiorthodoxe Polemik seines dritten
Artikels nicht die geringste Berechtigung. In der Uebung der
Stammestugenden stehen die Orthodoxen wohl schwerlich den
Reformern nach, und das rituelle Herkommen hat ja eben die
Orthodoxie auf ihre Fahne geschrieben!

Auch irrt Ihr Mitarbeiter gewaltig, wenn er meint, daß
sich die rituelle Praxis mit der Dogmenlosigkeit vertrage.
Wäre dies der Fall, so hätte man auf die Rechtgläubigkeit
der Urheber ritueller Handschriften keine Rücksicht nehmen
können; die Quellen beweisen aber, daß die rituelle Zulässig-
keit der fraglichen Manuscripte von der Orthodoxie der
Schreiber abhängig gemacht wurde¹⁾, und im Jahre 1780
sollte nach dem Urtheile zweier anerkannter Autoritäten
in Kojetein in Mähren eine Thorarolle dem öffentlichen
Gebrauche entzogen werden, weil der Schreiber derselben
verdächtigt wurde, zu den Anhängern Sabbathaj Zebi's zu
gehören.²⁾ Ein von den Berliner Aufklärungstendenzen stark
beeinflusster Rabbiner schlägt wohl in einer ähnlichen Frage
mildere Saiten an; das giebt aber auch er zu, daß die con-
statirte Heterodoxie des Sofer's die rituelle Unbrauchbarkeit
seiner graphischen Erzeugnisse zur Folge habe³⁾.

Ein anderes Beispiel. Sie kennen wohl, mindestens dem
Namen nach, die auf das Sabbathgesetz bezügliche Institution
des Eruw. Dieselbe wird im Talmud auf den König Salomo

1) Sabb. 116 a. Gittin 45 b. »Min.« M. Thora, Jesode ha-Thora
6, 8. Jore Dea 281, 1. Vrgl. das. 158, 2.

2) Tefchuba me-Ahava 1, 110, 112.

3) Beßamim Rosch Nr. 240.

zurückgeführt und besteht in einem religiös-symbolischen Communismus, durch dessen Anwendung der Transport von Effecten in Höfen, in welche die Wohnungen mehrerer Parteien münden, sowie in einer gewissen Art von Straßen mit den Anforderungen der Sabbathruhe in Einklang gebracht wird. Die ganze Operation ist aber nur in solchen Localitäten ausführbar, deren Bewohner sämmtlich orthodox sind; sie bleibt effectlos, sobald einer derselben heterodox ist, und wäre er's auch nur in Ansehung der Erbw-Institution. Hätte Ihr geschätzter Mitarbeiter daran gedacht, so würde er sicherlich nicht behauptet haben, daß der Glaube auf die rituelle jüdische Praxis nicht influire. In Wahrheit wird ein großer, wo nicht der größere Theil dieser Praxis von dem Glauben getragen, daß die Schriftgelehrten der talmudischen und nach-talmudischen Zeit auch in rein empirischen Dingen allezeit das Richtige getroffen haben, und daß demnach auch die zoologischen und chemischen Behauptungen derselben immer maßgebend bleiben müssen. Dafür eiferten selbst Männer, wie Isak Lampronti, der in Padua Medicin studirt hatte, und als Rabbiner in seiner Geburtsstadt Ferrara auch der medicinischen Praxis oblag (geb. 1679; gest. 1756.) Einen zoologisch-rituellen Gegenstand besprechend, sagt er: »Hüte dich, in deinem Herzen den sündigen Gedanken aufkommen zu lassen, daß die Empiriker hier die Meinung der jüdischen Schriftgelehrten widerlegen. Dem ist, wie ich bereits zeigte, nicht also. Aber selbst wenn die Empiriker dies wirklich thun, darfst du nicht auf sie achten und ihnen kein Gehör geben; denn die wahren Schriftgelehrten Israel's waren in allen Erkenntnissen den übrigen Gelehrten der Welt überlegen. Sie verkünden göttliche Wahrheit, und wir dürfen daher von ihren Lehren nicht abweichen. Wer dies bezweifelt, verräth nur seine Hinnegung zur Ketzerei¹⁾.«

¹⁾ Pachad Jizchak Art. Nikkur. In Deutschland trat die Frage der Autorität des Talmuds 1842 in Breslau in den Vordergrund. Die orthodoxen Rabbinen ergriffen für Tiktin Partei, die reformatorischen für Geiger. Letztere glaubten, daß ihre Entscheidung auch den Anforderungen der Orthodoxie entspreche. Bemerkenswerth ist das Gutachten Fassel's, das sich wirklich an die orthodoxen Normen hält (L. B. des Orients 1843. Nr. 5—8. f. hef. Col. 85).

Lampronti's Worte sind der treue und prägnante Ausdruck der orthodoxen Denk- und Glaubensfreiheit. Ihr Mitarbeiter giebt sich in dieser Rücksicht ungeschichtlichen Illusionen hin und Viele thun es mit ihm. Da sie nicht so denken können, wie die Vergangenheit dachte, so muthen sie der Vergangenheit zu, daß sie so denke, wie sie. Mein fleißiges Quellenstudium verhindert mich, mir diese Zumuthung anzueignen. Ja, es drängt mich von Zeit zu Zeit sogar, der Vergangenheit zu Hilfe zu eilen, damit sie ihr gutes historisches Recht behaupte: das Recht nämlich, für das zu gelten und gehalten zu werden, was sie wirklich war. Indem ich diesem Hilferufe Genüge leiste, betheilige ich mich zugleich an der Zerstörung mancher Illusion. Ihrem geschätzten Mitarbeiter, dem es vermuthlich nicht unbekannt ist, daß meine historische Passion meinen Lebensweg nicht immer mit Rosen bestreute, bin ich ein psychologisches Räthsel. Unbefangenen Freunden der Wahrheit wird es nicht schwer fallen, dieses Räthsel zu lösen. In dem engen Kreise, welcher meinen litterarischen Versuchen einige Aufmerksamkeit schenkt, ist es hinlänglich bekannt, daß ich mich schon 1837 den Bestrebungen der historischen Schule anschloß, wie meine in der Frankfurter Universal-Kirchenzeitung erschienenen Aufsätze beweisen¹⁾. Für die geschichtliche Betrachtungsweise haben aber die unduldsamen Aeüßerungen jüdischer Autoren durchaus nichts Auffälliges: zur Zeit, als diese Aeüßerungen an's Tageslicht traten, war auch die christliche Welt unduldsam!

6. DER PÄDAGOGISCH-DIDACTISCHE GESICHTSPUNKT.

Wenn auch der Kongress den populär-systematischen Religionsunterricht aus den vierklassigen Volksschulen verbannte, so müssen doch die nur einigermaßen kundigen Mitglieder desselben einräumen, daß dieser Unterrichtszweig in den Culturländern seit zwei Menschenaltern auch unter den Juden warme, sorgfältige Pflege gefunden hat. Die demselben gewidmete Litteratur hat bereits einen beträchtlichen Umfang

¹⁾ Siehe oben Seite 1—13.

gewonnen. Welche Aufschlüsse giebt nun diese Litteratur über die uns vorliegende Frage?

Die Anschauung Ihres Mitarbeiters, nach welchem das Judenthum auf's Glauben gar nicht reflectirt, kommt in den zahlreichen vorhandenen Religionsbüchern ebenfowenig zum Ausdruck, wie die Abravanel's, nach welcher die Zahl der Glaubensartikel ungefähr so groß ist, wie die Zahl der Sätze in der Thora. Dagegen sah sich schon Mendelssohn's Freund, Herz Homberg, veranlaßt, die dreizehn maimonidischen Glaubensartikel an die Spitze seines Elementar-Religionsbuchs »Ben Jakkir« zu stellen, welches 1814 in Wien erschien¹⁾. Dieselben fanden nicht nur in den orthodoxen Religionsbüchern, wie in dem von Alexander Behr (1826), Salomon Pleffner (1838) und S. Bloch (1859) vollständige Aufnahme, sondern auch in freisinnigeren, für die jüdische Jugend bestimmten Katechismen. So heißt es in Wessely's biblischem Katechismus, welcher 1863 in mehr als zwanzig Tausend Exemplaren verbreitet war: »Sämmtliche Glaubenswahrheiten der Israeliten wurden auf 13 Grundsätze zurückgeführt, die man auch Glaubensartikel nennt. Glaubensartikel sind Sätze, in denen das Wesentliche und Unterscheidende der mosaischen Religion; das, was jeder Israelit für wahr hält und für wahr halten muß, in kurzen und bestimmten Worten ausgesprochen ist.« Wie verträgt sich mit dieser Definition die von Ihrem Herrn Mitarbeiter so laut und feierlich proclamirte Dogmenlosigkeit des Judenthums?

Ich bitte Sie, nicht dem Gedanken Raum zu geben, daß ich mich deshalb auf die angeführten Religionsbücher berufe, weil dieselben klarer, als andere ähnliche Schriften, gegen die Theorie Ihres Blattes sprechen. Dies ist durchaus nicht der Fall, wie ich Ihnen leicht darthun könnte, müßte ich

1) Der fünfte Artikel ist — wahrscheinlich aus Censurrückichten! — weggelassen; dessen Stelle nimmt die Lehre von der Vorsehung ein. Letztere bildet bei Maimonides den zehnten Artikel. Homberg und viele Andere vor ihm und nach ihm, die sich nicht die Mühe nahmen aus Maimonides selbst zu schöpfen, setzen die Allwissenheit dafür. Die richtige Auffassung f. bei Abravanel Rosch Amanah 19 b.

nicht fürchten Ihre Geduld auf eine harte Probe zu stellen, wenn ich die ganze jüdische Katechismuskategorie Revue passieren ließe. Es ist dies auch gar nicht nöthig; jedes beliebige jüdische Religionsbuch wird Sie von der Wahrheit des Gefagten überzeugen.

Die jüdischen Religionsbücher, welche in Deutschland die weiteste Verbreitung haben, legen die Hauptprincipien Albo's ihrer Darstellung zu Grunde, ohne jedoch die maimonidischen Artikel auszuschließen. Letzteres thun in Rücksicht auf den zwölften und dreizehnten Glaubensartikel die Anhänger der jüdischen Reformation¹⁾. Das Glaubensbekenntniß derselben wird von den Confirmanden in der Hauptsynagoge zu Frankfurt am Main in nachstehender Form abgelegt:

1. Es lebt ein Gott, ein einziger Gott, der Schöpfer aller Dinge, der Erhalter aller Wesen, der Verforger alles Lebendigen, ein Gott der Geister, ein Herr und Vater aller Menschen. Herr der Heerschaaren ist sein Name! Hoch thronet Er, der Große, Mächtige und Erhabene, der da war, der da ist, der da sein wird in Ewigkeit! Er ist unser Gott, kein Anderer! Das ist die Wahrheit. Unser Geist freut sich der göttlichen Wahrheit.

2. Gottes erstes Wort war: Licht, und Licht ist sein ewiges Gebot. Nacht bedeckte die Erde, und Finsterniß die Nationen, da erwählte Gott Israel zu seinem Dienste, Jakob zu seinem Eigenthum. Vom Sinai aus verbreitete sich sein Glanz 29 über die Welt; die zehn Aussprüche legte er zu Grunde, worauf gegründet ward sein ewiger Bau. Die Propheten erleuchtete sein Geist, Moses that er kund seinen Willen. Moses Lehre ist wahrhaftig. Unser Herz freut sich göttlichen Gebotes.

3. Gott regieret und richtet die ganze Welt in Gerechtigkeit und Gnade. Die Seele ist aus Gott, unsterblich, frei,

¹⁾ Vergl. Creizenach, Grundlehren des isr. Glaubens in Geiger's Ztschr. f. jüd. Theol. 1, 39. 327. 2, 68. 436. J. Dernburg, das Wesen des Judenthums nach seinen allgemeinen Grundsätzen, das. 4, 12—18. Siegfried Kann, Kurzgefaßter Unterricht in der isr. Religion S. 28. 29. Liepmansfohn, Derech ha-Chajjim 49—52.

zurechnungsfähig. In Leiden und Freuden, lohnend und strafend, führt sie Gott zu einem höhern Dasein. Und er führt auch die Menschheit, in ihrer Mitte seine Gemeinde Israel, zu einem erhabenen Ziel am Ende der Tage. Einst kommt sein Reich, das Reich des Allmächtigen: »an jenem Tage wird der Ewige einzig und sein Name einzig sein.« Unfere Seele freut sich der göttlichen Verheißung.

Dieses Glaubensbekenntniß, welches den persönlichen Messias und die Auferstehung fallen läßt, ist ohne Zweifel nicht orthodox; dadurch liefert es aber den schlagenden Beweis, daß auch die reformirten Juden weit entfernt davon sind, ihre Kinder dogmenlos erziehen zu wollen; dem Judenthum den Charakter einer positiven Religion zu bewahren, sind, wie dieses Glaubensbekenntniß unwidersprechlich zeigt, auch sie beflissen.

Dieses Streben thut sich auch rücksichtlich der Sittenlehre kund. Die hierauf bezüglichen Fragen und Antworten der Frankfurter Confirmation lauten, wie folgt:

1. Frage: Und wollet ihr demnach auch Gott, dem Herrn, treu und anhänglich sein, Ihn zu lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen? — mit ganzem Herzen: in Heiligung des guten und Unterwerfung des bösen Triebes; mit ganzer Seele: auch wenn man euch das Leben nähme; mit ganzem Vermögen: so daß euch für Gott kein Opfer zu schwer falle; daß ihr ganz seid mit Ihm, eure Würde als Menschen bewahret, eurer Bestimmung als Kinder Gottes treu bleibet, daß ihr euch in eurer Jugend heilig haltet, damit ihr heilig werdet, denn heilig ist der Ewige, euer Gott — nehmet ihr euch vor, also zu wandeln vor dem Herrn?

Antw. Ja, das wollen wir! — Gott sei unser Vorbild!

2. Fr. Und wollet ihr ferner, Söhne und Töchter Israel's, eures Berufes und eurer Würde als Israeliten eingedenk bleiben? zu heiligen den Namen Gottes unter den Menschen, euch in allem Guten auszuzeichnen und stets so zu handeln, daß ihr der Religion unserer Väter Ehre bereitet, daß auch durch euch der Bund Gottes verherrlicht, das Bekenntniß des Einzigen in Israel und in der Menschheit be-

festiget werde — nehmet ihr euch vor, also zu wirken als Israeliten?

A n t w. Ja, das wollen wir! Gottes Wort sei unser Licht.

3. Fr. Und wollet ihr endlich während eures ganzen irdischen Lebens des jenseitigen eingedenk bleiben; nie vergeffen, daß eine unsterbliche Seele in euch wohnet, ein Hauch des Allmächtigen, der euch vernünftig macht; damit ihr dieses Leben als den Vorhof des jenseitigen betrachtet, schon in der Jugend des Todes gedenket, um euch für ein höheres Dasein zu vervollkommen; daß einft bei eurem Abtreten von der Welt gefegnete Spuren von euch hinterbleiben, und durch euer Wirken das Reich der Liebe und der Gottesfurcht, das Reich des allmächtigen Gottes gemehrt und gefördert werde — nehmet ihr euch vor, also zu leben auf Erden?

A n t w. Ja, das wollen wir, und Gott mög' uns beistehen!

Ihr geschätzter Mitarbeiter, der als Heros der Dogmenlosigkeit auftritt, desavouirt demnach unsere ganze pädagogisch-didactische Litteratur, die orthodoxe und die reformatorische. Diese Litteratur enthält aber den Samen, der in den weitesten Kreisen dem Geiste und dem Herzen der jüdischen Jugend anvertraut wird, damit er Früchte trage, »die Gott und Menschen erfreuen!«

Die verschiedenen theologischen Richtungen treten natürlich auch in den Religionsbüchern hervor. Das nach dem Vorbilde Holzapfel's gearbeitete württembergische Lehrbuch der israelitischen Religion spricht von der Unzulänglichkeit der Vernunft nicht so entschieden, wie Dr. Feilchenfeld; die Nothwendigkeit der Offenbarung wird aber der Jugend auch in diesem Lehrbuch eingeschärft. Dr. Feilchenfeld lehrt: »Unsere Glaubenslehre enthält solche Lehrsätze, welche die menschliche Vernunft allein gar nicht oder nur mangelhaft erkannt haben würde, die aber jeder Israelit für wahr zu halten verpflichtet ist, weil sie von Gott selbst offenbart und als solche uns von glaubwürdigen Personen mitgetheilt worden

find. Wer diese Glaubenssätze der israelitischen Religion im innersten Gemüthe für vollständig wahr hält, ohne sie irgend-
 31 wie zu bezweifeln, und zwar in dem Grade, daß er bereit ist, ihnen gemäß jederzeit sein Leben einzurichten, ist ein gläubiger Israelit.« Die Lehrrätze, von denen hier die Rede ist, sind offenbar nichts Anderes, als — Dogmen!!

In Deutschland wurde die Frage, ob der jüdischen Jugend Glaubensartikel zu lehren seien, auch wissenschaftlich ventilirt. Abraham Alexander Wolff, Rabbiner zu Gießen¹⁾ und Verfasser eines Religionsbüchleins, ließ sich zuerst über die Frage vernehmen²⁾. Ihm war schon 1826 klar geworden, was Ihr Mitarbeiter 1870 nicht einzusehen vermag, daß nämlich Mendelssohn's Theorie vom Glauben »nach allen, seit der kritischen Philosophie entstandenen, philosophischen Systemen« unhaltbar geworden ist. Da er aber andererseits auch dieser Theorie gerecht werden möchte und überdies, wie Abrahanel, alle Worte der Schrift für fundamental erklärt, gelangt er zu keinem klaren und bestimmten, gefichteten und geficherten Resultate.

Mit einer bis dahin unbekannten Entschiedenheit forderte Freistadt 1833 die Aufnahme der Glaubensartikel in den Jugendunterricht. Er transagirt nicht mehr mit der Mendelssohn'schen Theorie; er spricht es unumwunden aus, daß die Leibnitz-Wolff'schen Demonstrationen, die den religiösen Glauben überflüssig machen sollten, einem überwundenen Standpunkte angehören³⁾. Eine theilweise Widerlegung seiner Anschauungen wurde 1838 erfolglos versucht; aber auch Freistadt's Antagonist giebt zu, »daß das Wesen jeder Religion, und somit auch das der jüdischen, darin bestehe, daß sie ihre Bekenner zum Glauben an gewisse Wahrheiten verpflichtet, und daß Jeder, der sich eine Religion ohne gewisse Glaubenssätze denken wollte, ihr Wesen durchaus verkennen müßte. Er würde den

1) Seit 1838 in Kopenhagen.

2) Einige Worte an das Publikum über mein Religionsbuch. Mainz 1826.

3) Sulamith 8. Jahrg. 1. B. 1. H. S. 15. ff.

Begriff, den Jedermann mit dem Worte Religion verbindet, in seinen Gedanken zerstören, und in dasselbe etwas hineinlegen müssen, was zufällig nur für ihn allein Bedeutung haben könne¹⁾.«

Die authentischen Kundgebungen des Kongresses berechtigten zu der Annahme, daß derselbe ebenfalls von dieser Anschauung durchdrungen war; wie hätten sonst die Kongress-Statuten zu wiederholten Malen vom Unterrichte in der jüdischen Glaubenslehre sprechen können? In den jüdischen Schulen in Pest werden, nach den erschienenen Religionsbüchern²⁾ zu urtheilen, die dreizehn maimonidischen Glaubensartikel der Jugend eingeprägt. Macht also die Schulcommission der Pester Gemeinde Opposition gegen den »höchsten Satz im Programme« der Kongressmajorität?

Sie sehen hieraus, daß es eigentlich gar keiner theologischen Belesenheit bedarf, um der Doctrin Ihres Blattes mit Erfolg entgegenzutreten. Die schulbesuchenden Knaben und Mädchen besitzen Religionskenntniß genug, um ihre dogmenlosen Väter zu belehren. Dieses Mißverhältniß rührt daher, weil die Väter in ihrer Kindheit keinen populär-systematischen Religionsunterricht genossen haben, so daß ihnen in diesem Stücke keine Reminiscenz zu Gebote steht. In Deutschland ist's mit diesem Unterrichtszweige seit langer Zeit anders bestellt. In der Consistorialschule zu Kassel wurde schon 1809 der populär-systematische Religionsunterricht erteilt, wozu Heine mann einen kleinen Katechismus verfaßt hatte. In demselben Jahre nahm Maimon Fränkel die erste Confirmation vor. Dem von ihm selbst verfaßten Berichte darüber setzte er als Motto die Worte Mendelssohn's vor: »Die Religion kennt keine Handlung ohne Gefinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung im Sinne. Religiöse Handlungen ohne religiöse Gedanken sind leeres Puppenpiel, kein Gottesdienst.«

In Ungarn erschien das erste jüdische Religionsbuch 1826, also in demselben Jahre, in welchem Ihre Vorgänger,

1) Allgem. Ztg. d. Judenth. II. Nr. 4. S. 14.

2) Von Ziltz, Kohn, Wahrmann u. A.

Rapoch und Chorin, mit ihren Organisationsentwürfen hervortraten. Das Opus fand nur sehr geringe Verbreitung, und da es in keiner Bibliographie angeführt wird, gestatten Sie mir wohl, einige Worte darüber zu sagen.

Der Titel des Büchleins lautet: חקרי משה ויהושע Israelitische Religionslehre zum heilbringenden Unterricht für die israelitische Jugend, nebst einer schönen Sittenlehre für alle Glaubensgenossen von Mos. Sam. Neumann. Pest, 1826. Gedruckt bei Mathias Trattner, Edlen v. Petrócza (8. VIII. 65). In der Vorrede lagt der Verfasser: »Ich halte bei der Bearbeitung dieses wichtigen und nothwendigen Unterrichtes die größere Menschheit der Schul- und Privat-Jugend, d. i. das mittlere Genie, vor Augen.« Wiewohl nun Neumann, der zu den ³³ fruchtbareren jüdischen Schriftstellern seiner Zeit gehörte, den populär-systematischen Religionsunterricht schon 1826 für wichtig und nothwendig erklärte, wurde auf diesen Unterricht dennoch wenig Gewicht gelegt. Daher kommt es, daß Männer, die auf die Angelegenheiten des ungarischen Israel's einen bedeutenden Einfluß ausübten, das Judenthum für dogmenlos erklären.

7. DER LITURGISCHE GESICHTSPUNKT.

Ihr geschätzter Mitarbeiter findet es unverzeihlich, daß ich das Vorgehen des Kongresses als das Erzeugniß eines oberflächlichen Dilettantismus bezeichne. Und dennoch drückt er selbst seiner gegen mich gerichteten Polemik den unverkennbaren Stempel eines solchen Dilettantismus auf. Dies wird Ihnen wohl schon aus dem bisher Gefagten klar geworden sein. Den eclatantesten Beweis dafür liefert aber ein Passus, dessen erster Theil bereits oben gewürdigt wurde, und den ich hier seinem vollen Umfange nach anführen muß. Derselbe lautet: »Wem fiel es bei, mich einen Ketzer zu nennen, wenn ich die Freiheit hätte, mich an die trichotomische Dogmatik des Albo zu halten, während mein Gegner die liturgisch fanktionirte des Maimonides vorzöge?«

Das Judenthum, welches gar keine Dogmen haben soll, wird hier mit liturgisch functionirten Dogmen ausgestattet!

Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? — Sehr einfach. Ihr geschätzter Mitarbeiter bleibt die Erklärung nicht schuldig. Er sagt: »Wisse, lieber Leser, daß ich in theologischen Dingen gedankenlos dilettire. Ich möchte conservativ sein: daher verkünde ich, daß das Judenthum nichts Höheres kenne, als die Ausübung der herkömmlichen Stammestugenden und der herkömmlichen Gebräuche. Ich folge aber zugleich dem Paniere der Freisinnigkeit; daher streite ich mit Leib und Seele für die These: das Judenthum kennt gar keine Dogmen! Damit mich aber nicht der Vorwurf treffe, daß ich den Jigdal-Hymnus ignorire, beschränke ich meine These, indem ich erkläre: das Judenthum kennt keine functionirten, wohl aber liturgisch functionirte, d. i. solche Dogmen, welchen in der Liturgie ein Platz eingeräumt ist, und die folchergehalt dem religiösen Glauben der Synagoge einen prägnanten Ausdruck verleihen.«

Sie erinnern sich wohl noch an die zahlreichen Artikel, welche seiner Zeit im Pester Lloyd erschienen sind, um die Opposition der Orthodoxie gegen die Fortschrittspartei zurückzuweisen. In einem dieser Artikel wird mit vielem Nachdrucke betont, daß die Liturgie der Fortschrittspartei sich von der der Orthodoxie nicht wesentlich unterscheide. Da sich nun dies wirklich also verhält; und da manche gemeinschaftliche liturgische Stücke dogmatischen Inhaltes sind; so giebt Ihre Partei sich selbst ein Dementi, indem sie in Ihrem Blatte der Dogmenlosigkeit des Judenthums das Wort reden läßt. Ihr geschätzter Mitarbeiter irrt noch besonders in seiner Voraussetzung, daß die maimonidischen Glaubensartikel das einzige dogmatische Element der jüdischen Liturgie bilden. Auch die ältesten Bestandtheile der Liturgie enthalten solche Elemente. Veränderte dogmatische Anschauungen haben daher in den reformirten Synagogen Deutschlands, Englands und Amerika's auch bedeutende Modificationen der herkömmlichen Liturgie erzeugt: Modificationen, die nicht nur die Sprache, die Anordnung und den Umfang, sondern auch den Inhalt des liturgi-

schen Materials zum Gegenstande haben. Ganz neu ist diese Erscheinung nicht. Aus dem Boden der Kabbala entwickelten sich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert ebenfalls neue liturgische Keime; lebhafte Discussionen riefen auch die kabbalistischen, namentlich lurianischen Neuerungen im Cultus hervor¹⁾. Joseph Ergas, der 1710 in Livorno für die kabbalistische Reform Partei ergriffen hatte, sagt unter Anderem: Es ist eine verkehrte Behauptung, daß kein Gebrauch geändert werden dürfe, weil dies zu Streitigkeiten führe. Denn aller Streit hat ja ein Ende, sobald die Wahrheit an's Tageslicht gebracht, und die Richtigkeit der kürzern Formeln (der Gebete, um welche es sich handelte), nachgewiesen ist! Den bisherigen Hader riefen nur die kleinen Füchle hervor, die³⁵ den Weinberg des Herrn Zebaoth verwüsten, und die dem Grundsatze Eingang verschaffen wollen, daß alle gesetzlichen Vorschriften das Herkommen nicht zu verrücken vermögen. Wird diesen Opponenten das Gegentheil ihrer Ansicht klar gemacht, so werden sie die Hand auf den Mund legen, und über den streitigen Gegenstand gar nicht mehr reden²⁾.

Ohne liturgische Manifestation lief auch der Sabbathaj-Zebi-Schwindel nicht ab. Die Sabbathäer hatten eigene, ihre dogmatischen Anschauungen abspiegelnde Gebete und Gefänge, ja sogar ein eigenes Kiddusch für die Fasttage, welche von ihnen als Festtage gefeiert wurden. Manche liturgische Pièce, deren Urheber nicht bekannt war, wurde von der Orthodoxie als sabbathäisch verdächtigt. So hatten dogmatische Differenzen in der Regel auch liturgische Differenzen in ihrem Gefolge; dogmenlos hingegen ist selbst die Liturgie der radicalsten Reform nicht. Sollten Sie daran zweifeln, so lesen Sie nachstehendes Glaubensbekenntniß, welches Profelyten in den reformirten Synagogen Amerika's ablegen: »Ich bekenne vor Dir, allgegenwärtiger Gott: Du bist ein einig-einziges Wesen und theilst Deine Herrlichkeit nimmer mit einem Andern; Du

1) S. m. Abhandlung »Kabbalistisch-liturgische Reformen« im Mannheimer-Album. Wien 1864 u. B. Chan. VIII.

2) Dibre Joseph, Livorno 1742. Nr. 1.

bist der unergründliche Geist aller Geister, der nimmermehr eine Gestalt annehmen kann von irgend einem Wesen am Himmel oder auf Erden; Du bist der Vater aller Menschen, der uns in seinem Ebenbilde geschaffen, unsern vernünftigen Geist mit Freiheit und Unsterblichkeit ausgerüstet und dadurch zu seinem Sohne erhoben hat; der Mensch ist, wie alle anderen Wesen, rein und gut aus deiner Hand hervorgegangen, frei von sündhaftem Zustande geboren und besitzt die natürliche Fähigkeit, die Sünde ganz und gar zu bewältigen; er hat die Bestimmung, in Deinem Wege zu wandeln, Dich, den Hochheiligen, in seinem ganzen Sinnen und Trachten, Thun und Lassen zum Vorbilde zu nehmen; und auf diese Weise sein inneres und äußeres Leben zu heiligen; die Lehre und das Gesetz solcher Heiligung ist Mosche, dem größten aller Propheten, auf dem Berge Sinai von Dir geoffenbart worden, und die Treue gegen diese Lehre und dieses Gesetz bereitet schon im diesseitigen, besonders aber im jenseitigen Leben Glückseligkeit; die innige Gemeinschaft zwischen Dir, Allerheiligster, und dem Menschen geschieht durch keine andere Vermittlung, als durch den uns innewohnenden unsterblichen Geist und durch strengen Gehorsam gegen Dein geoffenbartes ³⁶ Wort, und auch der Sünder findet Sühne und Erlösung, wenn er in aufrichtiger Reue zu Dir zurückkehrt. Du hast Israel zu Deinem Priestervolke erwählt, welches die Lehre von Dir, dem Einig-Einzigen, und Deinem heiligen Willen allen Bewohnern der Erde mittheilen soll, und durch seine Vermittlung wird einst die wahre Erkenntniß und Verehrung Deines Namens ein Gemeingut aller Menschen werden, und so die Zeit einer Verbrüderung aller Völker, die Zeit des wahrhaft messianischen Reiches kommen. Und zum Eintritte dieser verheißenen Zeit aus allen Kräften beizutragen — durch getreuen Wandel nach Deinem Worte, durch ein reines Leben in Licht, Wahrheit und Tugend, Dir zur Ehre und Verherrlichung, ist die besondere Verpflichtung aller derer, die sich zu Deiner Priestergemeinde zählen. So lange ich lebe, will ich nimmer ermüden in der Erfüllung der Pflichten, die es mir gegen Dich, gegen Israel und gegen alle meine Mitmenschen aufer-

legt. Nimm wohlgefällig auf, o Gott, der Du mich erleuchtet mit der Erkenntniß Deiner Lehre, dies mein Gelöbniß aus ganzem Herzen und ganzer Seele, und hilf mir, die angelobte Treue Dir stets wahren, daß ich den uralten und doch ewig neuen Bund immerdar als Siegel auf meinem Herzen trage und noch im letzten Athemzuge im lohnenden Gefühle meines Seelenfriedens ausrufe: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig!).«

Der Orthodoxie muß dieses Glaubensbekenntniß als Freigeisterei, den Darwinianern als krasser Aberglaube erscheinen. Dem reformirten Juden ist dessen Inhalt ein reicher Schatz göttlicher Lehren, herzerhebender Wahrheiten und tröstlicher Erkenntnisse. Den dogmatischen Charakter dieser Lehren, Wahrheiten und Erkenntnisse stellt der unterrichtete reformirte Jude ebenfowenig in Abrede, wie der unterrichtete orthodoxe Jude den dogmatischen Charakter seines Glaubensbekenntnisses in Abrede stellt. Und wie die orthodoxe Liturgie eine treue Dolmetscherin der orthodoxen Dogmen ist, so ist die reformirte Liturgie eine treue Dolmetscherin der Dogmen der Reformation. Beide Liturgien protestiren laut und feierlich gegen die Doctrin der Dogmenlosigkeit.

Ich weiß nicht, ob die angeführten Zeugnisse der Exegete, der Philosophie, der Theologie, der Geschichte, des Ritus, der 37 Didaktik und der Liturgie hinreichen werden, die Freunde der Dogmenlosigkeit eines Bessern zu belehren. Möglich, daß Ihr geschätztes Blatt nach wie vor bei seiner dogmenlosen Tendenz verharren werde. Hoffentlich wird es aber in Zukunft das Prärogativ der Dogmenlosigkeit nur für sein Judenthum in Anspruch nehmen, und sich hüten den Satz zu wiederholen: Das Judenthum kennt keine Dogmen!

Die subjective Dogmenlosigkeit kann sich auf verschiedene Weise kundthun.

Sie kann lauten: »Die Religionslehren, zu denen ich

1) Einhorn's Gebetbuch für ihr. Reformgemeinden. Baltimore 1858, S. 464 ff.

mich als Jude bekenne, bin ich im Stande zu demonstrieren: ihre Erkenntniß ist daher für mich ein Wissen, kein Glauben. Dogmen, d. i. Lehren, die nicht handgreiflich und demonstrierbar sind, und nur aus sittlichen, gemüthlichen, historischen Gründen für wahr gehalten werden, kenne ich nicht.«

Oder: »Mein Judenthum ist meine moralische Gesinnung und die demselben conforme Lebensweise. Von den Lehrrätzen der Religion abstrahire ich ganz und gar. Für mich sind keine Dogmen vorhanden, da ich dieselben gar nicht in Erwägung ziehe, und nicht die geringste Neigung empfinde, mich mit ihrem Inhalte zu beschäftigen.«

Oder: »Mein Judenthum liegt in dem Gefühle meiner Stammesgenossenschaft und in der daraus hervorgehenden warmen und lebhaften Theilnahme für Alles, was das Interesse meines Stammes berührt. Das dogmatische, überhaupt das religiöse Moment kommt dabei gar nicht in Betracht.« Wie immer indes auch der subjective Antagonismus gegen Dogmen formulirt werden mag, soviel steht unbestreitbar fest, daß die Dogmenlosigkeit nicht geeignet ist, als höchster Satz in Ihrem Parteiprogramme zu figuriren. Denn man kann ja diesen Satz zugeben, ohne daß daraus folgt, daß die Weisheit, die in der Kongressidee liegt, bewundernswürdig, und die Ausführung derselben mit den Forderungen der Gewissensfreiheit vereinbar sei.

Schließlich muß ich noch mein Erstaunen über den Vorwurf ausdrücken, daß ich das Ansehen der Kongressstatuten untergrabe. Bis zu diesem Augenblicke haben sich meines Wissens kaum vier Districte definitiv organisiert, und werden die vier haassischen Musterkirchen nach wie vor aus dem israelitischen Schulfonde erhalten. Sie werden wohl zugeben, daß ich weder jene Unterlassungs-, noch diese Begehungsünden dem Kongresse gegenüber zu verantworten habe. Ich verhinderte auch die Gründung der Talmud-Thora-Schulen nicht, deren Organisation die Kongressstatuten mit so eingehender Sachkenntniß behandeln, daß sie den »Macharicha« ausdrücklich als Unterrichtsgegenstand signalisiren. Ueberhaupt bin ich weit entfernt, mir einzubilden, daß mich die ungari-

sche Judenschaft für eine »Autorität« hält. Und wie ich das hierauf bezügliche Compliment Ihres Blattes ablehne, so muß ich mich auch gegen die Insinuation einer Verstimmung verwahren, welche mir in Ihrem Blatte zur Last gelegt wird.

Davon weiß ich mich wirklich vollkommen frei. Was in meinen schwachen Kräften steht, werde ich auch in der Folge thun, daß das Wahre und Gute, das Zweckmäßige und Löbliche emporkomme und gedeihe. Wenn auch Manches, was ich schreibe, bei Schwachen Anstoß erregt; wenn ich auch gegen manches Vorurtheil vergeblich kämpfe, gegen manche Ungereimtheit erfolglos in die Schranken trete: so werde ich doch immer von Neuem der Wahrheit Zeugniss geben, und unbekümmert um voreiliges Lob und ungewogenen Tadel, die Bahn verfolgen, die Gott und mein Gewissen mir vorschreiben.

Die talmudische Lehre vom göttlichen Wesen.¹⁾

1866.

Eine Aufgabe.

Bartolucci ist bekanntlich in seiner *Bibliotheca magna rabbi-* 85
nica, welche zum Theile hebräisch abgefaßt ist und auch den
hebräischen Titel *Kirjath Sefer* trägt, nicht immer bei seinem
litterarhistorischen Gegenstande geblieben. Vielmehr unterbricht
er sich nicht selten, um verschiedene Excurse in sein Gelehrten-
Lexicon einzuweben, welche zu dem Autor, unter dessen
Namen sie vorkommen, oft nur in sehr loser Beziehung stehen.
Im ersten Bande der *Bibliotheca* kommen dreiunddreißig solche
Excurse vor. Der 27. Excurs trägt die Ueberschrift: *Dissertatio de Deo, secundum id quod sentiunt Rabbini Talmudistae*. Wem die *Bibliotheca* nicht
zugänglich ist, der wird gewiß nicht errathen, daß dieser
Dissertatio unter dem Artikel »Bechaii seu Bachie Ben
Afer« ein Platz eingeräumt ist. Der Artikel beginnt S.
504 und reicht bis S. 644; er umfaßt mithin mehr als 70
Folioblätter, welche zumeist (552—642) den talmudischen
Anschauungen von Gott gewidmet sind.

Dieser in 20 Paragraphen getheilte Excurs war und ist
eine reiche Fundgrube für judenfeindliche Expectorationen,
und selbst in neuester Zeit hat sich ein judenfeindliches Blatt 86
nicht entblödet, mit einigen Paragraphen Bartolucci's vor sein
Publicum zu treten!

¹⁾ Forschungen des wissenschaftlich-talmudischen Vereins Nr. 6.
Beilage zu Ben Chan. 1866. Nr. 35 Col. 85—92.

Der erste Band der Bibliotheca erschien in Rom im Jahre 1675. Unter den demselben vorgedruckten Lobgedichten befinden sich zwei gleichen Inhalts in hebräischer und lateinischer Sprache von einem Juden, Namens Moses de Cavi, welcher als Professor beider Sprachen bezeichnet wird. Man wird von diesem jüdischen Professor in Rom anno 1675 sehr überrascht! Sein hebräisches Gedicht muß aber als höchst verunglückt bezeichnet werden.

Ob außer Moses de Cavi auch andere Juden von dem Werke Bartolucci's Notiz nahmen, ist uns nicht bekannt. Unter den damaligen Culturverhältnissen hätte dies jedenfalls nur in Italien und in Holland geschehen können. Der erste, der die talmudische Gotteslehre nach dem Erscheinen der Bibliotheca vertheidigte, war ein Italiäner: Abraham Chajjim Viterbo, einer der Rabbiner Venedig's. Er schrieb aber seine apologetische Abhandlung, welche zum ersten Male 1854 von Eliezer Alchkenasi im Ta'am Zekenim¹⁾ veröffentlicht wurde, nicht gegen Bartolucci, sondern gegen Paul Medithasi (?) einen Juden, der, vielleicht in Folge des sabbathäischen Schwindels, zur katholischen Kirche übergetreten und Priester geworden war. Der Convertite hatte vorzüglich die bekannte, auch von Bartolucci angeführte Tefillin-Stelle²⁾ hervorgehoben. Viterbo erwidert ihm, daß auch in der Schrift anthropomorphistische Ausdrücke vorkommen; daß die Geistigkeit Gottes den Lehrern der talmudischen Zeit nicht unbekannt war, und daß die bezügliche Stelle allegorisch aufgefaßt werden müsse. Diese Stelle ist nun bekanntlich bis auf die neueste Zeit auf mannigfaltige Weise gedeutet worden, zu einer eingehenden wissenschaftlichen Behandlung der talmudischen Gotteslehre im engeren Sinne hat man sich aber bisher nicht entschlossen, wiewohl es hierzu weder an äußerer Veranlassung
 87 noch an innerer Nothwendigkeit fehlte.

Eine solche Behandlung mußte natürlich von den göttlichen Namen im Talmud ausgehen, doch wurde merkwürdigerweise bisher nicht einmal der Versuch gemacht, dieselben

1) Frankfurt a. M. 1854 S. 19 ff.

2) Ber. 6 a.

zusammenzufstellen¹⁾. Aus der Mischna dürften folgende Namen anzuführen sein:

1. הקדוש ברוך הוא, der Heilige, gelobt sei er²⁾. Diese Benennung ist in den talmudischen Quellen, besonders im Munde palästinensischer Lehrer, die gewöhnlichste.

2. המקום der Raum³⁾. Diese Benennung ist griechisch-philosophischen Ursprungs. Auch Philo nennt das göttliche Wesen *τόπος*, indem er sich gleich den alten Agadisten⁴⁾ auf 2 M. 23, 21 beruft, und sich dabei derselben Deduction bedient. Dieser Deduction zufolge heißt das höchste Wesen so, weil es außerhalb der Welt oder vielmehr gleichsam die Grenze derselben ist. »Denn Gott umfaßt Alles, werde aber von nichts umfaßt⁵⁾.«

3. שמים, Himmel⁶⁾. Die Benennung Himmel für Gott kommt schon im Daniel vor⁷⁾, und findet sich auch in den christlichen Bekenntnisschriften. Dieselbe ist ohne Zweifel in der alexandrinischen Zeit von den Griechen zu den Juden gekommen, denn auch bei den griechischen Philosophen ist Himmel ein Ausdruck für die Gottheit⁸⁾.

1) (S. Dukes, Rabbinische Blumenlese 228.)

2) Joma 8, 9. Jebam. 6, 6. Sota 5, 5. Sanh. 4, 5. das. 11, 6. Ab. 3, 1. 2. das. 4, 22. Ukz. 3, 12.

3) Schek. 3, 2. Joma 8, 9. Ta'an. 3, 8. Sota 8, 1. Ab. 2, 9. 13. das. 3, 3. 14. 5, 5. Midd. 5, 4.

4) Ber. r. 68, 9, und Parallelstellen, Tanch. Vajescheb Anf. Buber. Von בעץ Midr. Ps. 90: S. Jlk. das. Nr. 841. Pešikta r. 21, 41 a Breslau, 104 b Friedm. Schem. r. 36. Pirke de Rabbi Eliezer 35. Ibn Ezra Einl. zu Ester. R. Lipmann Heller scheint diese Stellen nicht gekannt zu haben. (Middoth 5, 4). Dieselbe Anschauung findet sich bei den ältesten christlichen Kirchenlehrern. So Theophil. ad Autolyc. II. 3.: Arnob., adv. gentes I 31: locus rerum ac spatium.

5) De somniis 575 A.: Vrgl. Leg. alleg. 48. S. Franck Kabbale, S. 300 (S. 221 der Uebers. Jellinek's). Grünbaum in der ZDMG 16, 399.

6) Ber. 2, 2. 5. Nedar. 5, 6. Sanh. 11, 5. Ab. 2, 12. 4, 4. 11. 12. Menach. 13, 11.

7) 4, 23.

8) Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum Lact. de fals. rel. I 5. Vrgl. Lengerke, Daniel 184. und Hitzig, Dan. 67. Vrgl. auch: בין השמים ירחם (Jebam. 42 a) לבו לשמים (Pešach. 96 a), ורחם שמים, u. טוב לשמים u. פונט.

88 4. השם Name¹⁾ wofür 1. Chron. 13, 6. die erste Spur vorkömmt, was jedoch vielfach bestritten wird²⁾. Wenn Geiger sagt, daß sich die palästinensischen Juden dieser Benennung bedienten, wenn sie Gott nachdrucksvoll bezeichnen wollten³⁾, so stimmt dies mit den Quellen nicht genau überein, indem zur nachdrucksvollen Bezeichnung Gottes auch andere Ausdrücke, wie הקב"ה und הקדוש gebraucht wurden. Gänzlich irrig ist die Behauptung Grünbaums, »daß שם als Bezeichnung Gottes mit schäm identisch sei und ursprünglich das »Dort« habe bezeichnen sollen; daß z. B. das שם שם מצוי ראשון gleich zu Anfang in Maimonides Mischne Thora nicht schäm, sondern schäm zu lesen sei, und daß im Original wohl הם gestanden⁴⁾. In dem hier Gefagten ist nur so viel wahr, daß bei Main. שם als Arabismus zu betrachten sei und schäm gelesen werden müsse. Seltsam ist die Voraussetzung eines arabischen Originals für den Mischne Thora!!

5. אבנו שבשמים Unser Vater im Himmel⁵⁾. Als Vater wird Gott schon in der Thora und von den Propheten bezeichnet⁶⁾. Christliche Dogmatiker zeigen daher eine tendentiöse Befangenheit, wenn sie behaupten, daß sich zu der üblichen Benennung Gottes als Vater nur unvollkommene Parallelen im A. T. finden⁷⁾. Mit dieser Benennung hängt der Begriff der Kinderschaft zusammen⁸⁾. Auch dem Philo und dem Josephus ist der Name »Vater«, den allerdings auch die Griechen kannten, sehr geläufig. Philo sagt von Gott: Deus tyrannico more non imperat sed rex est, qui miti et legitimo principatu exornatus cum iustitia universum orbem moderatur. Regi vero

1) Joma 4, 1. Sota 7, 6. Sanh. 7, 5, 10, 1. Ab. 5, 9. Tamid 7, 2. Jadaj. 4, 8.

2) Zunz Gottesdienstl. Vortr. 164. ZDMG 16, 404.

3) Urchrift 262.

4) Ztschr. d. DMG 16, 406 Anm. 1. — שם s. noch H. Teschuba 1, 3, 3, 7, 8, 4, 5, 4. H. Taan. 5, 1 u. sonst.

5) Joma 8, 9. Sota 9, 15.

6) 5 M. 32, 6. Jefaj. 63, 16. 64, 7. Jer. 31, 9. Mal. 2, 10.

7) S. z. B. De Wette, Dogmatik §. 234. Anm. a.

8) 5 M. 14, 1. Hos. 11, 1.

appellatio nulla magis propria est, quam patris¹⁾. Jofephus fagt²⁾: deus omnium pater ac dominus. Diefen Stellen entfpricht genau das אבינו מלכנו, deffen fich R. Akiba, aber gewifs nicht als Erfter bediente³⁾. Und wenn man dem אבינו אב הרחוק in der Eulogie vor dem Schema jüngerer Urfprung⁸⁹ zufchreiben wollte, fo ftammt doch השיבנו und אבינו מלכנו gewifs aus vorchriftlicher Zeit. Im Talmud kommt der Ausdruck häufig vor⁴⁾.

6. מלך מלכי המלכים, König der Könige der Könige, kommt in der Regel nur in Verbindung mit הקב"ה vor⁵⁾ um die Emphafe zu erhöhen. Die Bezeichnung: Gott der Götter und Herr der Herren kommt fchon im Deuteronomium und in den Pfalmen vor⁶⁾. Der Bezeichnung König bedienen fich zumeift die Pfalmen, doch begegnet man derfelben auch bei den Propheten⁷⁾. Nach der Entftehung der großen afiatifchen Reiche mußte diefe Bezeichnung eine Modification erfahren. Die Beherrfcher diefer Reiche nannten fich nämlich Könige der Könige. Diefen Titel führte der Babylonier Nebukadnezar⁸⁾ und der Perfer Artaxerxes⁹⁾ und derfelbe ift noch jetzt in großen orientalifchen Reichen üblich. Zu den Belegen, die für den Gebrauch des Titels aus alten Schriftftellern angeführt werden¹⁰⁾ kommen noch die Keilinfchriften, in denen fich Darius König der Könige nennt¹¹⁾. Hieraus erklärt fich leicht,

1) De providentia p. 1197. Wir geben aus typographifchen Gründen die lateinifche Ueberfetzung ftatt des griechifchen Originals.

2) Antt. proöm. 4.

3) Taan. 25 b.

4) Ber. 32 b und fonft.

5) Ab. 3, 1. 4, 22. Berach. 28 b.

6) 5 M. 10, 17; Ps. 136, 3.

7) Jefaj. 6, 5. 33, 22; Jerem. 10, 7. 10 und fonft öfters; Zech. 14, 9. 16.

8) Ez. 26, 7. Dan. 2, 37.

9) Efra 7, 12

10) Lengerke Dan. 60. Anm. s.

11) ZDMG. 12, 270. 16, 43.

weshalb man sich in Bezug auf das höchste Wefen mit dem Namen König der Könige nicht begnügen konnte.

7. רבונו של עולם, Herr der Welt¹⁾. Diese Bezeichnung, die im Talmud und in den Midraschim sehr häufig gebraucht wird, kommt nur als Apostrophe in Gebeten vor. רבן ist bekanntlich die Targumübersetzung des hebräischen ארין, und letzteres wird wo es sich auf das göttliche Wefen bezieht, zuweilen mit ארין überfetzt²⁾. Eine volksthümlichere Form dafür ist ארין דעלמא. Als Bezeichnung Gottes kommt אר schon im Daniel vor³⁾. In Verwunderung pflegte man auszurufen: Herr Abrahams⁴⁾! Ribboni (mein Herr) steht auch schlechthin als Anrufung Gottes⁵⁾.

8. קונה Der Schöpfer⁶⁾. Dieser biblische Ausdruck, der aber in der Bibel nur in Verbindung mit »Himmel und Erde« gebraucht wird, steht in den talmudischen Quellen schlechthin als Benennung Gottes, jedoch nur in Verbindung mit Suffixen⁷⁾.
90 Schon die ältesten Gebete haben קנה הכל für das gewöhnliche בורא.

9. שכניה⁸⁾ Diese Bezeichnung wird gewöhnlich als aus der Bibel stammend angesehen: das Wohnen, die Gegenwart Gottes. Man könnte vielleicht gegen die Anführung der »Schechina« unter den Gottesnamen der talmudischen Zeit Bedenken erheben⁹⁾. Jedenfalls wird aber die talmudische Dogmatik in dem Kapitel von Gott auf die Erläuterung des Begriffes selbst eingehen müssen. Man hat die Lehre von der Schechina mit den Worten in Zusammenhang gebracht, welche Josephus dem Könige Salomo in den Mund legt: »Ich flehe zu dir, daß du einen Theil deines Geistes immer im Tempel wohnen lassest, damit es scheine, als leiest du auch auf Erden¹⁰⁾.« Ferner wurde an folgende Erzählung des Josephus erinnert:

1) Taan. 3, 8. Vgl. ארין דעלמא Sifra, Cav 41^d 5 Weisz.

2) 2 M. 23, 17.

3) 2, 47; 5, 23.

4) Ket. 2 a.

5) j. Ber. 4, 2 f. 7^d 49.

6) Kidd. 4, 14.

7) Erub. 41 b.

8) Aboth 3, 2, 6.

9) Lippmann, Niccachon Nr. 124 in Bezug auf B. b. 25 a: גלוי השכינה יותר שמה אבל לא קאי על עצמות הש"י שהרי לא הזכיר שם העצם

10) Antt. VIII 4, 3.

»Am Pfingstfeste traten die Priester in der Nacht ihrer Gewohnheit gemäß ins innere Heiligthum zum Gebete, und hier vernahmen sie laut ihrer Aussagen zuerst nur Rauschen und Getöse, dann aber den tausendfachen Ruf: Laßt uns von hinnen ziehen¹⁾, womit auch Tacitus übereinstimmt: *audita major humana vox excedere Deos*²⁾. Buxtorf vergleicht das skênê der Apokalyphe³⁾. Unter den mittelalterlichen Religionsphilosophen faßt Maimonides den Ausdruck *abstract*⁴⁾, während Jehudah ha-Levi an mehreren Stellen des Kufari und Nachmanides an einer realen Auffassung festhalten. Dogmengeschichtlich ist der Begriff noch nicht behandelt worden⁵⁾.

Nachstehende Namen kommen zwar in der Mischna selbst nicht vor, ohne daß jedoch die geringste Berechtigung vorhanden wäre, denselben einen jüngern Ursprung zu geben,⁹¹ da sie in gleichaltrigen Quellen vorkommen.

10. *הגבורה* Macht⁶⁾. Schon Buxtorf führt die Vergleichung mit dem griechischen *dynamis*⁷⁾ an. Die Kabbalisten nennen die fünfte Sefira: Gewura. Die Phrase *מצי הגבורה* wird in Bezug auf den Dekalog auch von dem Karäer Nissî b. Noach gebraucht⁸⁾.

11. *כביכול* Dieser sprachlich schwierige Ausdruck kommt nach einer Lesart auch in der Mischna⁹⁾, jedenfalls aber oft

1) De bello jud. VI. 5, 3.

2) Hist. V 13. S. Echa r. Einl. 55.

3) 21, 3.

4) More Neb. I 25. Diese abstracte Auffassung findet sich schon im M. Commentar Sanh. 10, 1. Sonst weicht Maim. dem Worte Schechina absichtlich aus. Im Commentar zu Aboth 3, 2 führt er eine Talmudstelle ohne weitere Bemerkung an. Im Mischna Thora kommt, so viel mir erinnerlich ist, der Ausdruck gar nicht vor, und wird auch dort umgangen, wo die bezüglichen Talmudstellen angeführt werden (S. z. B. Jeßode ha-Thora 7, 1). Hieraus erklärt sich die Weglassung der Schechina bei Aufzählung der Attribute, die dem zweiten Tempel fehlten (H. Beth ha-Bechira 4, 1). R. Jos. Karo bemüht sich vergeblich, die Differenz zwischen Maim. und dem Talmud auszugleichen.

5) S. Scham. Chadafch. v. Abravanel 43 f.

6) Mech. Beschall. Vajassa Anf. 44^b 45^b 4 Jithro 2, 59^b 17 Friedm. Levy Nhbr WB I 297^b Sabb. 87 a. Erub. 54 b. Makk. 24 a u. sonst.

7) Wahl Clavis NT s. v.

8) Pinsker Likk. Kadm. Nissp. S. 3.

9) Sanh. 6, 5. S. Mech. Bo 14, 16^a Mech. Beschall. Schirta 10. 44^{a3} Friedm. (Pes. d. RK 29^a 120^a Pes. r. 51^a Friedm. P. d. R Eliefer 8.)

in gleichaltrigen Quellen vor. Raschi erklärt denselben an verschiedenen Stellen¹⁾. Nach Elias Levita muß kab'jächöl²⁾ gelesen werden. Maimonides hat sich in der angeführten Mišna eine sehr kühne Emendation erlaubt, weil ihm der Anthropopathismus zu stark schien. Was die Mišna der Schechina in den Mund legt, läßt er nur als den Ausdruck der öffentlichen Meinung gelten. Er muß also auch das חסידים gestrichen, und ein anderes Wort dafür gesetzt haben. In unseren Editionen wurde שכינה beibehalten, so daß der Commentar den unmittelbar über demselben stehenden Worten geradezu widerspricht³⁾!

12. הרחמן der Erbarmer. In der babylonischen Gemara ist רחמן die häufigste Bezeichnung für das göttliche Wesen; seltener kommt es im jerusalemischen Talmud vor⁴⁾. Diese Bezeichnung wurde auch in Eulogien als Nennung des göttlichen Namens betrachtet und die Schriftgelehrten fanden es mindestens zum Theil genügend, wenn man folgendes Tischgebet sprach: »Gelobt sei der Barmherzige, der Herr dieses Brodes!« Dieses kurze Gebet mußte nicht hebräisch gesprochen werden; man sprach es im Volksdialecte⁵⁾.

92 Diese Namen sind sprechende Zeugen, daß der jüdische Particularismus, von welchem christliche Dogmatiker so oft sprechen, auch in der talmudischen Zeit nicht dominirte. Die Namen haben offenbar durchaus universalen Charakter, und in den Eulogien wird das göttliche Wesen nicht als »Gott Israels«, sondern als »Gott der Welt« gepriesen. Dieselbe universale

1) Chag. 13 b. Joma 3 b. Meg. 21 a.

2) Tischbi s. v. S. Dukes, Spr. d. Mišna S. 84. Geiger überetzt: »als spräche man von Einem, bei dem so etwas möglich wäre (Zeitschrift V. 271).« S. Levy Nhbr. WB s. v.

3) Bei den älteren Karäern, deren Werke mir zugänglich sind, erinnere ich mich nicht, den Ausdruck Schechina gefunden zu haben. Aron b. Elias der Nikomedier hat שכינה השכינה (Ez Chajj. 141): eine Phrase, deren sich rabbinische Schriftsteller nicht bedienen.

4) j. Bm. 2, 5 f. 8^a45.

5) Ber. 40 b. ZDMG 40, 261 f.

Bedeutung haben auch die Ausdrücke ¹⁾חי העולמים, ²⁾חירו של עולם, und ³⁾כי שחבר ויהי העולם).

Bei der Lehre von den Eigenschaften Gottes wird auf die biblische und nachtalmudische, namentlich maurische Zeit Rücksicht zu nehmen sein, um den dogmengeschichtlichen Verlauf zur klaren Erkenntnis zu bringen. Die Analogien, welche die Kirchenväter bieten, dürfen natürlich nicht außer Acht gelassen werden. So konnte sich, um nur ein Beispiel anzuführen, Tertullian keine Realität ohne Körper denken; er sagt daher; »Wer wird leugnen, daß Gott ein Körper ist, obgleich Gott ein Geist ist? Auch der Geist ist ein Körper seiner Art. in seiner besondern (Gestaltung⁴).« Die sogenannten Anthropomorphisten lehrten offen, daß sie sich Gott nur in einer menschenähnlichen Gestalt denken können, und auch der Verfasser der Klementinischen Homilien ist ein eifriger Vertheidiger der Menschengestalt, und damit auch der Oertlichkeit Gottes⁵). Erst die Alexandriner haben den strengern Begriff von der Immaterialität Gottes festgesetzt, und auch die Vorstellung von einem ätherischen Körper ausgeschlossen. Die Karäer nehmen keinen Anstand, nicht nur in Ansehung der Rabbaniten, sondern auch innerhalb ihrer eigenen Sekte rückfichtlich der Schechina und der Engel einen dogmengeschichtlichen Process anzuerkennen⁶). Die Darstellung der wahren

¹⁾ Vgl. Dan. 4, 31. (Soferim 13, 10. j. Sanh. 8 Ende u. sonst. In Eulogien: Mech. Beshallach 5, 31^b Friedm. auch in jischtabbach (s. Siddur Amram Gaon 3^a chaj.) s. Grünbaum, ZDMG 40, 256. Munk More Neb. I 321. Im Midrasch oft s. Grünbaum a. O. und Ber. r. 66, 2 Romm. Pef. d. RK. 190^b — 86^b Tanch. Bam. 12 auch Tanch. Bub. daf.).

²⁾ s. Levy Nhbr. WB. II 234 b. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie, Lpz 1880, 145.

³⁾ T. Joma I 180, 17 j. Meg. I f. 72^a 57 TB. m. VI 385, 4. Mech. Bo 11, 12^a Beshall. Schirta 10, 43^b Jithro Anf. 57^b Bachodesch 8, 70^a Friedm. Sifre I 78, 21^a I 84, 22^b I 103, 27^b I 105, 28^a I 113, 33^b I 106, 28^b I 157, 59 a bis II 31, 72^b II 49, 85^a II 330, 139^b Friedm. Vgl. noch Snh. 19^a 76^b Chul. 84^b Ber. r. 32, 3. 72, 5 Romm. Koh. r. 7 15 und sonst.

⁴⁾ Neander, Antignostikus Geist des Tertullianus. Berlin 1825. 450.

⁵⁾ Hom. 17, 11.

⁶⁾ Dod Mordechaj S. 3.

historischen Entwicklung wird auch hier die unduldsame Polemik zum Schweigen bringen, und den allegorischen Spielereien ein Ziel setzen.

Mit diesen Andeutungen ist die talmudische Lehre von Gott und Gottes Eigenschaften bei Weitem nicht erschöpft. Wir wollten nur die Aufgabe stellen und auf den Weg zu deren Lösung hinweisen. Hoffentlich werden die gediegenen, die Lösung vollendenden Arbeiten nicht lange auf sich warten lassen.



Die Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens.¹⁾

1867.

A. DIE BIBLISCHE UND TALMUDISCHE ZEIT.

Während Aegypter, Babylonier, Inder, Chaldäer, Aethiopier 149
und Sabäer ihre heiligen Gottesnamen hatten, die sie auszusprechen sich scheuten, findet sich keine Spur, daß diese Scheu auch bei den Israeliten der biblischen Zeit einheimisch gewesen wäre. Die Psalmen der hasmonäischen Epoche bedienen sich des vierbuchstabigen Gottesnamens in einer Weise, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß man im heiligen Lande damals noch keinen Anstand nahm, diesen Namen auszusprechen. So kann Ps. 118, 26 keinen andern Sinn haben, als: Gefegnet sei, der da kommt, mit dem Namen יהוה, d. i. mit dem Segen, bei dessen Ertheilung der heiligste Gottesname ausgesprochen wird; worin zugleich ein feierlicher Protest gegen die Anerkennung des Jupiter Olympius liegt, dessen Anbetung die syrischen Gewalthaber oktroyirt hatten.

Die angeführten Bibelworte wurden häufig mißverstanden. Noch Ewald übersetzt, einen doppelten Irrthum begehend: »Sei gefegnet, der im Namen Gottes kommt!« Einen Irrthum vermied Mendelssohn. Er übersetzt: »Willkommen im Namen des Ewigen!« Auch in Bunfens Bibel wird unter Hinweisung

¹⁾ Forschungen des wissenschaftlich-talmudischen Vereins Nr. 10, Col. 149—162. Nr. 15, Col. 205—212. (Beilage zu B. Chan. 1867 Nr. 1. u. Nr. 8.)

auf mehrere Bibelstellen¹⁾ bemerkt, daß כבוד zu gehören scheint. Das »im Namen« wird aber auch hier beibehalten. Allein קרא בשם ה' heißt im biblischen Hebraismus nicht in, sondern mit dem Namen Gottes, d. i. mit Nennung des göttlichen Namens. קרא בשם ה' bedeutet: anrufen oder beten mit dem Namen יהוה, sich beim Gebet dieses heiligen Namens bedienen, ein monotheistisches Gebet verrichten. Der Segen Davids z. B.,
 150 von dem der Chronist erzählt²⁾, geschah mit dem Namen Gottes, also auf die feierlichste und wirksamste Weise: von einem Segen im Namen Gottes (divino mandato, divina autoritate) ist daselbst keine Rede. Die Worte יהוה את שם יהוה³⁾ liefern den evidenten Beweis, daß noch die jüngsten Psalmen-dichter das Tetragrammaton ausgesprochen haben⁴⁾. Eine hierauf bezügliche prohibitive »sadducäische-zadokitische Anordnung⁵⁾« war also zu jener Zeit nicht vorhanden, da nicht abzusehen ist, weshalb die Verfasser der Siegeslieder Opposition gegen dieselbe gemacht hätten. Auch erhellt aus den Quellen, daß rücksichtlich der Aussprache des Gottesnamens keine Meinungsverschiedenheit zwischen Phariseern und Sadducäern vorhanden war, weil dieselbe sonst bei Beschreibung der Veröhnungstags-Functionen⁶⁾ nicht unerwähnt geblieben wäre.

Der in der Bibel bezeugten Thatfache steht aber eine andere, derselben scheinbar widersprechende Thatfache gegenüber. Die Pentateuch-Septuaginta, die ihren älteren Bestandtheilen nach früheren Ursprungs ist, als die hasmonäischen Psalmen, übersetzt bekanntlich das Tetragrammaton mit Herr. Dies ist wohl aus dem Umfande zu erklären, daß es den griechisch redenden Juden weder sprachlich, noch sachlich

1) 4 M. 6, 27; 5 M. 21, 5; Pf. 129, 8.

2) 1 Chron. 16, 2.

3) Pf. 148, 13.

4) Das Buch Enoch spricht von einem »verborgenen Namen« und dessen Erwähnung beim Schwure (69, 14); da aber die Entstehungszeit dieses Buches noch nicht ermittelt ist, und daselbe viel jünger zu sein scheint, als bisher angenommen wurde, so kann aus der angeführten Stelle in Bezug auf den Gegenstand unserer Untersuchung kein Schluss gezogen werden.

5) Geiger, Urschrift 263.

6) Joma 1, 5.

angemessen schien, den vierbuchstabigen Gottesnamen zu gebrauchen, und daß in Aegypten, wo die Septuaginta entstand, die auch anderswo beliebte Geheimhaltung göttlicher Namen am Entschiedensten hervortrat¹⁾. Da nun in der Bibel auch אֱלֹהִים öfters vorkommt, wählte man diesen Namen als Stellvertretung für das Tetragrammaton. Als Folge, nicht als Grund des alexandrinischen Ufuss muß es daher angesehen¹⁵¹ werden, daß die Septuaginta 3 M. 24, 16 auf die Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens bezieht. Z. Frankel meint zwar, daß *ὀνομάζων* auf das vorhergegangene *καταράσσεται* zu beziehen und als »fluchend nennen« aufzufassen sei²⁾. Diese Annahme kann jedoch durch nichts motivirt werden. Die Exegeten, auf die Frankel sich beruft, unterstützen seine Meinung nicht, da sie נִקֵּב nicht mit der Septuaginta »nennen«, sondern »fluchen« erklären.

Wie bei den alexandrinischen Juden das Ausprechen des Tetragrammaton ganz außer Brauch kam, so geschah dies, vielleicht nicht ohne Mitwirkung des Beispiels anderer orientalischer Völker, auch bei den persischen (babylonischen) Juden. Und dieselbe Ursache hat, wie bei den Alexandrinern, so auch bei ihnen, dieselbe exegetische Wirkung hervorgebracht. Das babylonische Targum hat 3 M. 24, 16: וְיִרְשָׁשׁ שְׁמָא דֵּהּ, das palästinensische hingegen וְיִרְשָׁשׁ וְחִתָּה! Letztere Auffassung stimmt mit der Mischna³⁾ überein, während R. Meir jeden Gotteslästerer zum Tode verurtheilt, welchen Gottesnamen immer derselbe aussprechen mag⁴⁾. Die palästinensische Auffassung findet sich auch in der andern palästinensischen Targum-Recension, nur daß hier das פִּרִּיש ganz wegfiel, und חִתָּה allein steht.

Es könnte zweifelhaft sein, ob die übereinstimmenden Uebersetzungen der Septuaginta und des Onkelos eine treue Verdolmetschung des נִקֵּב, oder bloß einen euphemistischen Ausdruck zu geben beabsichtigen. Letzteres nimmt Geiger an⁵⁾.

1) Grünbaum in der ZMDG. 16, 401.

2) Ueber den Einfluß der palästinischen Exegete Lpz 1851, 132.

3) Snh. 7, 5.

4) Sifra Emor 19, 104¹ Weisz Snh. 56^a

5) Urschrift 274.

Dagegen spricht jedoch, daß auch Ibn Efra und Aron b. Josef der Karäer die fragliche Auffassung des יְהוָה als eine wahrhaft hermeneutische anführen. Auch wäre nicht abzusehen, weshalb der Euphemismus beim palästinensischen Targum keinen Eingang fand.

Wie Alexandriner und Babylonier, so vermieden auch die Samaritaner die Aussprache des Tetragrammaton, indem sie an dessen Stelle שְׁמִי, »Namen« setzten, was ebenfalls auf externen Einfluß, oder auf das fremde Element zurückzuführen ¹⁵² ist, welches einen constituirenden Theil der samaritanischen Bevölkerung bildete. Wie frühzeitig die in Rede stehende Sitte bei denselben Wurzel gefaßt hat, erhält aus ihrer Huldigungsadresse an Antiochus Epiphanes, in welcher sie ihren Tempel auf Garizim als ein dem ungenannten Gotte geweihtes Heiligthum bezeichnen¹⁾. Denn wenn auch die fragliche Adresse untergeschoben ist, so hätte doch, wie Grünbaum mit Recht bemerkt, Josephus diesen Ausdruck nicht gebraucht, wenn nicht eine Berechtigung dazu vorhanden gewesen wäre. »Dieser Ausdruck«, fügt (Grünbaum hinzu, »scheint jedenfalls zu beweisen, daß damals die Samaritaner, zum Unterschiede von den Juden, den Namen Jehovas nicht aussprachen. Sie konnten also, anscheinend mit Recht, auch den Unterschied hervorheben, daß der Gott ihrer Väter ein anderer sei, als der der Juden: der Gott der Juden heißt Jehova, unser Gott ist namenlos²⁾.« Jedenfalls steht fest, daß die alexandrinischen und persischen Juden und die Samaritaner die Aussprache des Tetragrammaton früher vermieden haben, als die Juden im h. Lande.

Aber auch die drei ersteren Gruppen ließen Ausnahmen von der Regel zu.

Den Ornat des jüdischen Hohenpriesters beschreibend sagt Philo, daß auf dessen Stirnplatte die vier Buchstaben desjenigen Namens eingegraben waren, welche nur das durch Weisheit geläuterte Ohr hören, und nur die durch Weisheit geläuterte Zunge aussprechen durfte, und daß Beides nur beim

1) Jof. Antt. XII. 5, 5.

2) ZDMG. 16, 396.

Gottesdienste zulässig war¹⁾. Es war also den Alexandrinern nicht unbekannt, daß es Personen und Gelegenheiten giebt, auf welche die fragliche Beschränkung nicht ausgedehnt wird.

Eine zweite, von Gesenius und Anderen hiehergezogene Stelle Philo wurde mißverstanden. Philo sagt hier, daß auch gegen heidnische Gottheiten keine Blasphemie ausgesprochen werden dürfe, und fährt fort: »Der Schüler Moses gewöhne sich nicht, die Benennung Gottes gering zu schätzen, da dieselbe allezeit etwas Vorzügliches und Ehrwürdiges ist. Wenn daher Jemand den Namen des Herrn der Menschen und der Götter, ich sage nicht zu lästern, sondern auf unanständige Weise auszusprechen wagt, verdient er die Todesstrafe²⁾.« Die ¹⁵³ auf diese Worte folgende Berufung auf die Pietät, die den Kindern verbietet, Vater und Mutter beim Namen zu nennen, scheint damit nicht übereinzustimmen, da Kinder dies niemals thun, während Gottes Name nur nicht auf unanständige Weise genannt werden soll. Dadurch entstand vielleicht der Gedanke, daß Philo von dem allezeit zu verschweigenden Tetragrammaton rede. Allein das unpassend gewählte Beispiel kann den unzweideutigen Sinn der ganzen Stelle nicht alteriren. Philo zieht auch die ethnischen Gottheiten ausdrücklich in den Kreis seiner Untersuchung und Warnung; er kann mithin unmöglich an das Tetragrammaton allein gedacht haben. Letzteres will er nur von gewissen Personen bei gewissen Gelegenheiten ausgesprochen wissen; der Anstand allein genügt ihm hier keineswegs. Nach seiner idealisirenden Weise spricht er von geläuterten Ohren und Zungen, ohne jedoch an etwas Anderes zu denken, als an die Priester zu Jerusalem. Mehr als er seinen Lesern mittheilte, wußte er übrigens in dieser Beziehung selbst nicht. Ueber die Beschaffenheit des Tetragrammaton war er nur vom Hörenfagen unterrichtet, wie schon Afarja de Rossi bemerkt hat³⁾. Die betreffenden Worte Philo's lauten: »Die Theologen sagen, daß derselbe (der Gottesname)

1) De vita Mos. 670 d.

2) De vita Mos. 684 a.

3) Meor En. 61, a.

aus vier Buchstaben besteht; vielleicht sind dieselben Symbole der vier ersten Zahlen: eins, zwei, drei, vier. Die Vierzahl enthält nämlich das Maß aller Dinge: den Punkt, die Linie, die Fläche, den Körper¹⁾.« An einem andern Orte, wo Philo ebenfalls von dem in die Stirnplatte des Hohenpriesters eingegrabenen Gottesnamen spricht, berichtet er, daß es der Name des Seienden ist²⁾.

Die von Philo erwähnte Ausnahme war natürlich auch den persischen Juden bekannt. Und da unter ihnen die nationalen Studien blühten, konnten sie über den Gottesnamen nicht so im Dunkeln sein, wie die Alexandriner. Bei ihnen erhielt sich auch die Ueberlieferung über die alte
 154 Aussprache des Tetragrammaton, und dieselbe soll selbst in persische Kreise gedrungen sein³⁾. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts wollte Raba b. Josef in Machusa einen Vortrag darüber halten; er hielt es also für unverfänglich, zum Behufe der Volksbelehrung von dem Herkommen abzugehen⁴⁾. Halachisch beurtheilt konnte ein solches Vorgehen nicht einmal für exceptionell betrachtet werden. Die oben erwähnte babylonisch-targumische Auffassung von 3 M. 24, 16 war nämlich eine bloß exoterische; in der Schule wurde sie verworfen⁵⁾. Die aus 2 M. 3, 15 deducirte Warnung⁶⁾ hat bloß agadischen Charakter. Daß die Sage eben dem Raba b. Josef auch den magischen Gebrauch des Gottesnamens zuschrieb⁷⁾, dürfte hier ebenfalls zu erwähnen sein.

Bei den Samaritanern hat schon Grünbaum ein gewisses Schwanken wahrgenommen. »Statt des Wortes שְׁמִי (שֵׁם) mit dem der Samaritaner sonst שְׁמִי נִקְבֵּי übersetzt, לֵאמֹר (לֵאמֹר) לֵאמֹר und ähnlichen, mit denen er gewöhnlich die Ausdrücke für »fluchen« wiedergiebt, übersetzt er 3 M. 29, 11 ff das erste, dem קָלָל vorangehende נִקְבֵּי mit אָמַר, die beiden anderen נִקְבֵּי mit

1) De vita Mos. 470 d. e.

2) De vita Mos. 67 b.

3) j. Joma 3, 7 f. 40^d unten.

4) Peßach. 50 a.

5) Snh. 56 a.

6) A. O. Schem. r. 3, Romm.

7) Snh. 65 b.

קסס. Das Wort מנה entspricht dem syrischen מנה, »legit syllabativim.« Ferner verweist auf eine Stelle des Abulfath, aus welcher hervorgeht, daß bei einzelnen Veranlassungen, wie beim Priesterlegen, der vierbuchstabige Name allerdings auszusprechen sei. Dasselbe folgert er aus einer andern Stelle des Abulfath wonach die Dositheer im Gegenfatze zu den Samaritanern verboten haben, den Gottesnamen auszusprechen. Damit stimmt nicht nur eine Notiz bei Theodoret, sondern auch eine Aeußerung der Samaritaner selbst in ihrem dritten Briefe an Ludolf überein¹⁾.

Ist das Gefagte und auch die Voraussetzung gegründet, daß die Samaritaner bei der Eidesablegung, als bei einer feierlichen Gelegenheit, nicht ihr Schima, sondern das Tetragrammaton gebrauchten²⁾; so wirft dies neues Licht auf eine Talmudstelle, die auch Grünbaum berührt, ohne sie jedoch erschöpfend zu erläutern. Es handelt sich dabei um den Sinn der Worte אלהיך את השם באותיותיו³⁾, welche der jer. Talmud folgendermaßen glossirt: ר' חננאל' כגון אלון כוחאי דמשחבנין ר"י כ"א א' נכתב בו"ד. Die Meinungsverschiedenheit betrifft die Aussprache des Tetragrammaton: R. Mana hält die der Samaritaner, die nach der bekannten Mittheilung des Theodoret das Tetragrammaton J A B E aussprachen für die richtige; R. Jakob behauptet, daß dasselbe nach der Vocalisation des ארני ausgesprochen werde. Geiger erklärt die eben angeführte Stelle dahin, daß R. Mana eine Anleitung geben wolle, »wie man es machen solle, nämlich wie die Samaritaner beim Schwören, man solle gleich ihnen statt des Tetragrammaton sich der Umschreibung bedienen, worauf dann ein anderer Lehrer die andere Anleitung giebt, man solle Adonaj aussprechen⁴⁾.« Gegen diese Auffassung spricht aber nicht nur das כגון welches unmittelbar auf אלהיך את השם באותיותיו folgt, sondern auch die Erwägung, daß R. Mana im Sinne dieser Erklärung

1) ZDMG. 16, 401—403.

2) A. O. 404.

3) Snh. 10, 2 f 28b.

4) ZDMG. 12, 138.

nicht nöthig gehabt hätte, zu einer Umschreibung seine Zuflucht zu nehmen; er brauchte nur יהשם zu sagen, dessen sich schon die Mischna öfters bedient¹⁾. Ferner ist das יהוההנהנין unrichtig, da ja die Samaritaner nicht nur beim Schwur, sondern auch sonst Schima sagen. Endlich ist es nicht leicht denkbar, daß man sich entschlossen hätte, die Samaritaner als Vorbild aufzustellen. Ueberhaupt wäre es unbegreiflich, wie zwei Lehrer des dritten Jahrhunderts über die zu gebrauchende Benennung des höchsten Wefens streiten konnten. Bediente man sich ja mehrerer Benennungen, und war ja in den palästinenfischen Schulen יהוה הקדוש ברך הוא oder קדשה ברך הוא am gebräuchlichsten, während Adonaj, das R. Jakob vorgeschlagen haben soll, nur beim Gebete und beim Vortrage aus der h. Schrift gebraucht wurde! Geiger behauptet, daß »es in der damaligen Zeit, in welcher der Gebrauch, sich der Aussprache des Tetragrammaton zu enthalten, unter den Phariseern noch nicht bestand, einer Anleitung bedurfte, was man an seine Stelle setzen solle, und so werden hier der samaritanische, d. i. altjadducäische und der alexandrinische Gebrauch des Adonaj, welcher letztere später maßgebend ward, zum Muster empfohlen²⁾.« In Wahrheit dehnten sich aber die Differenzen zwischen Phariseern und Sadducäern niemals auf die Aussprache des Gottesnamens aus, und nach den übereinstimmenden Berichten der Quellen hatte sich das Verbot der Aussprache des Tetragrammaton längst festgesetzt, bevor R. Mana und R. Jakob in der Erklärung der vorliegenden Mischna auseinandergingen. Daß dies auch in Palästina der Fall war, bezeugt Josephus, der sich nicht nur in Acht nimmt, das Tetragrammaton seinen griechischen Lesern gegenüber zu gebrauchen, sondern ausdrücklich sagt, daß es ihm nicht gestattet sei, den Namen, den Gott dem Mose offenbarte, auszusprechen³⁾. Nach Dupuy, angeführt von Michaelis in der orientalischen und exegetischen Bibliothek (9, 73), sagt Josephus:

1) S. oben S. 180.

2) ZDMG. 12. 138.

3) Antt. II 12, 4.

»der Name יהוה ist aus vier Vocalen der Hebräer zusammen-
gesetzt.« Ich konnte jedoch diese Worte bei Josephus nicht
auffinden.

An das Zeugniß des Josephus reiht sich das Abba Saul's
aus dem zweiten Jahrhundert, welcher dem den Antheil an
der künftigen Welt abspricht, der »den Namen nach seinen
Buchstaben ausspricht¹⁾.« Ein strenger, schwer zu motivirender
Ausspruch! Den Vater beim Namen zu nennen, verbietet eine
Barajtha ausdrücklich²⁾, und die Ehrerbietung gegen Eltern
wird wiederholt mit der gegen das höchste Wesen parallelisirt³⁾,
so daß sich die bereits angeführte Analogie Philo's aufdringen
mußte. Auch konnte das Beispiel anderer Völker nicht ohne
Wirkung sein. Endlich nimmt die babylonische Gemara den
Anlauf, das Verbot, das Tetragrammaton auszusprechen, aus
den Worten: »den Ewigen deinen Gott sollst du fürchten⁴⁾,«
herzuleiten, Alles dies reicht aber nicht hin, die Strenge Abba
Sauls zu rechtfertigen. Dies scheinen selbst manche mittel-
alterliche Talmuderkklärer gefühlt zu haben. Nach Raschi
verdammt auch Abba Saul nicht denjenigen, der das Tetra-
grammaton ausspricht, sondern den, der mit dem 42buchstabi- 157
gen Namen magische Wirkungen hervorbringt⁵⁾. Von diesem
wie von dem 12er Namen ist schon im Talmud die Rede⁶⁾.
Die Enträthfelung dieser Namen ist um so schwieriger, als die
Bedeutung des Ausdruckes אלהים im Talmud schwankend ist.
Derfelbe bezeichnet nicht nur Buchstaben, sondern auch Zahlen⁷⁾
und selbst ganze Worte⁸⁾. Was im Mittelalter hierüber gesagt
wurde, werden wir weiter unten berichten. Hier ist noch zu
erwähnen, daß der 72er Name im Talmud nicht vorkommt⁹⁾.

¹⁾ Snh. 10. 1. S. Israel Lewy, Zweiter Bericht d. Hochschule Berlin
1876. S. 32.

²⁾ Kidd. 31 b.

³⁾ Mech. Jithro 8; jer. Kidd. 1. 7; f. 61 a b. B. das. 32 a.

⁴⁾ 5 M. 6, 13.

⁵⁾ Ab. Zara 18 b.

⁶⁾ Kidd. 71 a.

⁷⁾ Erub. 65 a.

⁸⁾ Ber. 33 a. Sanh. 92 a. s. Raschi daf.

⁹⁾ S. den Quellennachweis b. Zunz, die synagogale Poesie. S. 196.

Man könnte die Frage aufwerfen, woher es komme, daß zwei Lehrer des dritten Jahrhunderts, R. Mana und R. Jakob b. Acha über die Aussprache des Tetragrammaton streiten, ohne sich auf die ihnen überkommene Tradition zu berufen. Das mischnische Criminalrecht spricht nun davon allerdings nicht wie von einem Geheimnisse, das nur den Adepten bekannt ist¹⁾. Das bezügliche Gesetz berechtigt aber zu keinem Schlusse auf die Praxis. Je scrupulofer man in späterer Zeit in der Mittheilung der Aussprache war²⁾, desto enger wurde der Kreis der Eingeweihten. Manchem mochte auch die Gelegenheit fehlen, eingeweiht zu werden. Ueber-
 raschender Weise hat die vorliegende talmudische Meinungs-
 divergenz viel Aehnlichkeit mit der bei den heutigen protestantischen
 Theologen herrschenden Divergenz über die Aussprache des
 Tetragrammaton! Die ältere Aussprache ist die R. Jakob's, die
 jüngere entspricht der R. Mana's.

Zur Vermeidung mancher Mißverständnisse muß hier
 noch erinnert werden, daß der Talmud die biblischen Be-
 zeichnungen des göttlichen Wefens in zwei Klassen theilt, in
 eigentliche Namen (שמות) und Beinamen (כינוי nach Geiger:
 »Umschreibungen«). Die Eintheilung geht nicht etwa von
 dogmatischem, sondern von practischem Standpunkte aus,
 um festzusetzen, daß nur erstere Namen und selbst Bruchtheile
 derselben nicht ausgelöscht werden dürfen (אינן נמחקין) was aus
 folgenden Worten der Thora deducirt wird: »Und vertilget
 ihren (der kanaanitischen (Götter) Namen von demselben Orte;
 ihr sollet dem Ewigen, eurem Gotte nicht also thun³⁾«. Die
 eigentlichen Gottesnamen sind in den talmudischen Quellen zu
 158 wiederholten Malen zusammengestellt⁴⁾. Nach der von Maimo-
 nides benützten Quelle sind es folgende sieben: אלהים, אלוה, אל, אדני,
 (אלהים, אלוה, אל, אדני, עבאדתי, שדי⁵⁾). Das in den bekannten Quellen angeführte

1) Sanh. 7, 5.

2) j. Joma 3, 7; Kidd. 71 a.

3) 5 M. 12. 3. 4; Sifre das. Nr. 61; Sabb. 120 b.

4) j. Meg. 1, 9; Scheb. 35 a; Sofer. 4.

5) Jeß. ha-Thora 6, 2.

אֱלֹהִים fehlt hier, findet sich aber, auf אֱלֹהִים reducirt¹⁾, in der venezianischen Ausgabe des Mischna Thora²⁾. אֱלֹהִים hält auch die Septuaginta, namentlich zum Jesajas, für einen eigenen Gottesnamen; R. Joſe b. Chalafta beſtreitet die Divinität dieſes Namens. In der Wiener Eidesformel figuriren die Worte »Adonaj, Elohe, Zebaoth« mit der ſoeben angeführten Interpunction!

Zum Unterſchiede von den übrigen Gottesnamen heißt das Tetragrammaton: שֵׁם הַמִּיּוֹחֵד der eigene Name³⁾; שֵׁם הַמְּפֹרֶשׁ, der (im jeruſalemischen Tempel) ausgeſprochene Name⁴⁾. Dieſe Benennung kommt in den älteren Quellen nur bei Cultushandlungen vor⁵⁾: wird aber in den jüngerer Quellen immer häufiger gebraucht. (שֵׁם כֵּן אֲרָכָה אֱלֹהִים⁶⁾). Das Tetragrammaton ausſprechen wird mit אֱלֹהִים אֶת הַשֵּׁם כִּכְהֵנוּ⁷⁾ und אֶת הַשֵּׁם כְּאֱלֹהֵינוּ⁸⁾ bezeichnet. Hier wird nun unter שֵׁם allerdings das Tetragrammaton verſtanden. Nachdem aber אֱלֹהִים dafür ſubſtituiert wurde, und dieſe Subſtitution ſich feſtgeſetzt hatte, fing man an, auch den Namen Adonaj mit »ha-Schem« zu bezeichnen. Ob das קִרְוַת שֵׁם der Miſchna⁹⁾ in dieſem, oder in einem allgemeineren Sinne zu nehmen ſei, könnte zweifelhaft ſcheinen. Keinen andern, als dieſen Sinn, hat es aber in dem aus der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts ſtammenden

1) More Neb. I 63.

2) Hieronymus ſagt, daß die Hebräer zehn Gottesnamen haben. Zu den angeführten zählt er אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים, עליון. Der 9. Name iſt bei ihm das Tetragramm, »quod anekphōneton i. e. ineffabile putaverunt, quod quidam non intelligentes propter elementorum ſimilitudinem, cum in graecis libris reperirent, pipi legere conſueverunt (Epist. CXXXVI).«

3) Sanh. 60 a.

4) Dieſe einzig richtige Erklärung hat ſchon Kaſſel, Kuf. 78. Anm. 1. Ueber die früheren Erklärungen ſ. Buxtorf Art. שֵׁם. wo auch Raſchi zu Jeſaj. 48, 8 angeführt wird. Maim. More Neb. I. 61. und Munk, das. Ez Chajjim v. Aron b. Elij. 74. Albo II 28. (S. aber Graph. Requiſiten I 24 ff.)

5) Joma 6, 2; Sifre I 39.

6) Sanh. 60 a.

7) Sanh. 7, 5.

8) Sota. 7, 6.

9) R. ha-Schana 4, 5.

Kanon: Ohne Erwähnung des Namens (הוֹכֵרֶת הַשֵּׁם) giebt es keine Eulogie¹⁾. An eine Nennung des Tetragrammaton ist hier nicht zu denken, da dasselbe selbst beim synagogalen Priesterlegen nicht ausgesprochen werden durfte. Ebenfowenig kann das Tetragrammaton in dem Spruche gemeint sein: Wenn ein Heide den Namen preist, spricht man Amen darauf²⁾. Im Geiste der talmudischen Halacha wird in ersterer Stelle
 159 »Adonaj«, in letzterer auch ein anderer, nicht specifisch heidnische (Gottesname verstanden³⁾.

Der ältere und jüngere Sprachgebrauch macht sich besonders bei den Ausdrücken בִּרְכַּת הַשֵּׁם und הוֹכֵרֶת הַשֵּׁם bemerkbar. Jener, euphemistisch gebraucht, bezieht sich auf das Tetragrammaton, und es wird darüber discutirt, ob nach einer vernommenen Gotteslästerung, bei der derselbe nicht ausgesprochen wurde, der Riss ins Kleid geschehen müsse⁴⁾. Letztern Ausdruck muß man hingegen, wenn man ihn selbst im engsten Sinne nehmen will, auf »Adonaj« beziehen, und es wird über denjenigen der Stab gebrochen, der diesen Namen unnöthiger Weise ausspricht⁵⁾, womit die Warnung vor Eulogien, die nicht vorgefchrieben sind, zusammenhängt⁶⁾.

Auf diesem Standpunkte mußte man es sehr auffallend finden, daß der Gottesname nach biblischen Berichten sogar bei Begrüßungen gebraucht wurde⁷⁾. Diese Sitte wurde daher auf einen eigenen Synedrialbeschluss zurückgeführt⁸⁾. Geiger setzt voraus, daß שׁ im Talmud nur als Bezeichnung des Tetragrammaton vorkommt, und erklärt die eben erwähnte

1) Berach. 40 b.

2) J. Ber. 8, 8; Sukka 3, 10; Meg. 1, 9; Ber. r. 66.

3) Der folgende Spruch: שׁ אֵין עֲלֵה אֵין ist dunkel und wurde bisher missverstanden. Daß hier nicht von einem Lobe Gottes, sondern von einem Gruß die Rede ist, beweisen die folgenden Worte: אֵם בִּירְכַּת עֲלֵהם עֲלֵהם אֵין. Der Sitte, einen Gruß mit Amen zu begleiten, wird aber sonst nicht Erwähnung gethan. (Vgl. Israel Lewy a. O.)

4) j. M. Kat 3, 7; Sanh. 60 a.

5) Nedar. 7 b.

6) Ber. 33 a.

7) Ruth 2, 4.

8) Ber. 9, 5.

Zurückführung dahin, daß die Phariseer den Ketzern, d. i. den Samaritanern und Sadducäern, gegenüber anordneten, den »Namen«, d. i. das Tetragrammaton, auch im gewöhnlichen Grusse zu gebrauchen¹⁾. Hierin liegt aber ein zweifacher Irrthum. Einmal steht die Einrichtung des Gottesgrusses mit den Ketzern in gar keiner Verbindung, wie aus j. Ber. 9, 5 und Midrasch Rabba zu Ruth 2, 4 unzweideutig erhellt. Die Mischna erwähnt den Gottesgruß gelegentlich mit anderen Einrichtungen, die sich auf Wort und Ausdruck beziehen, ohne dieselbe mit Ketzern in Beziehung bringen zu wollen. Die von Geiger herbeigezogene Toſeſta-Stelle ist offenbar corrupt und defect²⁾. Sodann ist, wie wir sahen, auch die Voraussetzung ungegründet, daß mit »Schem« nur das Tetragrammaton bezeichnet werde. Für Geiger's Auffassung spricht eine Aeufserung Raschi's³⁾. Will man die Mischna durchaus so verstehen, so muß man sie als einen Bericht über eine alte, in ihrer Zeit nicht mehr herrschende Sitte betrachten; in keinem Falle ist aber an eine Demonstration gegen Samaritaner und Sadducäer zu denken.

Der flüßige gemaristifche Sprachgebrauch ist dabei nicht stehen geblieben. Er übertrug selbst die Benennung שם המיוחד auf »Adonaj«⁴⁾. Demgemäß erklärt Maimonides letztern Namen für einen שם המיוחד⁵⁾; er bleibt sich aber nicht consequent, indem er alle eigentlichen Gottesnamen für שמות מיוחדין erklärt⁶⁾.

An 2 M. 20, 21. (אומר את שמי) anknüpfend, nannte man den Gottesnamen auch אדברה, אדכרה⁷⁾. Der Umfang dieser Benennung rief vielfache Erörterungen hervor. R. David ibn Abi Zimra wollte ausschließlich das Tetragrammaton darunter

1) Urſchrift 264.

2) T. Ber. 6.

3) Erub. 18 b. : לברך איש את חברו.

4) Scheb. 38 b.

5) H. Ab. Zara 2, 7.

6) H. Scheb. 12, 11 H. Mamr. 5, 6.

7) Sabb. 116 a; Sanh. 60 a; Menach. 36 b. Meg. Taan. VII. Rofch ha-Schana 18 b.

verstanden wissen¹⁾; R. Eleasar Fleckeles hat aber dargethan, daß der Talmud unter אֱלֹהִים auch die übrigen Gottesnamen versteht²⁾. Die Frage hat insoferne practisches Interesse, als die Regel gilt, daß von Thorarollen nur dann cultueller Gebrauch gemacht werden darf, wenn die Gottesnamen mit der erforderlichen Intention niedergeschrieben wurden, d. i. wenn der Schreiber, indem er die Alfaroth schrieb, die Absicht hatte heilige Gottesnamen dem Pergamente anzuvertrauen³⁾. Es fragt sich also, auf welche Namen die Forderung der Intention ausgedehnt werden soll, und darauf beziehen sich die einschlägigen Erörterungen, die den Freunden der vulgären Traditionsdoctrin viel Stoff zum Nachdenken geben könnten.

Wichtiger als dies, ist der Umstand, daß es in nicht wenigen Stellen der Thora zweifelhaft ist, ob unter אֱלֹהִים oder אֱלֹהִים das göttliche Wesen zu verstehen sei. Hier kommt also, wie sonst bei keinem andern Gegenstande, die talmudische Halacha in öftere, unmittelbare Berührung mit der Schriftauslegung. Die Tradition langt auch hier nicht aus, und schon im zweiten Jahrhundert wurde gestritten, ob אֱלֹהִים 1 M. 18, 3 als heiliger oder profaner Name aufzufassen sei⁴⁾. So wichtig nun auch die hiehergehörigen Fragen sind, da von deren Erledigung die cultuelle Brauchbarkeit der Thorarollen und die Zulässigkeit der mit der Thoralection verbundenen Eulogien abhängig ist, und je weniger die im Talmud und im Soferim-Tractate enthaltenen Regeln befriedigen, desto merkwürdiger ist es, daß gerade dieser, mit der Bibelexege so eng verbundene Zweig der Halacha so wenig Pflege und Beachtung fand! R. Jona Landsofer (gest. 1713) in Prag sprach zuerst von der Nützlichkeit einer diesem Gegenstande ¹⁶¹ gewidmeten Monographie. Sein Schüler, Elias b. Afriel aus Wilna, hatte die Absicht, eine solche Monographie herauszugeben; es erschienen jedoch nur einige auf die Gottesnamen bezügliche Bemerkungen, die von Menachem di Lonsano in

1) RGA I 102.

2) Mel. ha-Kodesch Nr. 6. T. Me-Ahava 2, 220; 3, 395.

3) Gittin 54 b.

4) Scheb. 35 b.

feinen Glossen zu dem Or Thora niedergelegt sind. R. Jehuda Pisa in Amsterdam unterzog sich in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts dieser Aufgabe, und sein von den Sose-rim handschriftlich benütztes, 1804 in Wien gedrucktes, Werkchen ¹⁾ *מאור נחמד* legte R. Eleasar Fleckeles 1812 seiner größeren Arbeit *מלאכה חקירה* zu Grunde. Letztere enthält aber zumeist pilpulistische und agadische Zuthaten zu dem tactvoll gearbeiteten Schriftchen Pisa's. In den prophetischen Schriften hat die in Rede stehende Unterscheidung geringere practische Bedeutung; doch wird im Talmud auch hier mancher Fingerzeig gegeben. Und hier begegnen wir dem kühnsten und befremdlichsten Ausspruche der ganzen talmudischen Litteratur. R. Eliezer b. Hyrkanos wagt nämlich die Behauptung, daß in der Erzählung von dem in Gibeon vollbrachten Attentate selbst das Tetragrammaton²⁾ in profanem Sinne gebraucht wird³⁾. Für das hohe Alter der allegorischen Schrifterklärung ist der dafelbst ausgesprochene Grundsatz bedeutsam, daß שלמה im Hohenliede das höchste Wesen bedeutet, den König, dessen der Friede ist.

Ueber den Gebrauch des Gottesnamens im jerusalemischen Tempel enthält der Talmud widersprechende Nachrichten. Nach der ältesten und daher glaubwürdigsten Nachricht wurde das Tetragrammaton sowohl im Gebete des Hohenpriesters am Veröhnungstage, als auch im täglichen Priesterfegen noch im herodäischen Tempel ausgesprochen⁴⁾. Die Mischna-Tractate Joma und Tamid stammen nach Nachman Krochmal aus der Zeit Gamaliels I.⁵⁾ Nach einer jüngeren Angabe sollen die Priester in den letzten Zeiten des zweiten

¹⁾ Bei Fürst, 3, 105 bleibt dieses Werkchen unerwähnt. Dafür wird es von Steinschneider, Bibl. Bodl. 1366. Nr. 5762 doppelt angeführt. Herr Dr. St. hält das *מאור נחמד* des R. Eleasar Fleckeles und das Heidenheim's für zwei verschiedene Werke, während wie der Augenschein lehrt, beide identisch sind.

²⁾ Richt. 20, 18, 23.

³⁾ Scheb. 35 b.

⁴⁾ Joma 6, 2; Sota 7, 6; Tamid 7, 2; vrgl. Chag. 16 a.

⁵⁾ More 191.

Tempels den Gottesnamen »verschluckt«, das ist auf eine, den¹⁶² Zuhörern nicht deutlich vernehmbare Weise ausgesprochen haben, damit die Kenntniss der richtigen Aussprache kein Gemeingut werde¹⁾, was sich mit der obigen Nachricht allenfalls vereinigen läßt. Nach der jüngsten Notiz soll die Aussprache des Tetragrammaton schon mit Simon dem Frommen ihr Endziel erreicht haben²⁾. Merkwürdigerweise wird diese, auch von Maimonides³⁾ recipirte Notiz von Geiger für historisch gehalten⁴⁾.

Der Priesterlegen wurde frühzeitig auch in die Synagogen eingeführt; ob dies schon zur Zeit des Tempels geschah, dürfte noch zu untersuchen sein. Das Tetragrammaton durfte dabei nicht ausgesprochen werden. Diese Beschränkung wird von einem Tannaiten, R. Jochia, aus 4 M. 5, 25, von einem andern, R. Jonathan, aus 2 M. 20, 20 deducirt⁵⁾. Letzterer hat nach Geiger in der angeführten Bibelfelle הוֹכִיר gelesen⁶⁾; näher liegt, daß er die Hiphilform urgirt hat, wie denn diese Form auch 2 M. 23, 13 urgirt wird. Nach der Mischna und dem Herkommen wird der Segen mit »Adonaj« ertheilt. Nach einem allerdings vereinzelt Auspruche des R. Eleasar b. Pedath aus dem dritten Jahrhundert sollte man glauben, daß nach der Zerstörung des Tempels im Priesterlegen und überhaupt in der Liturgie הָא an die Stelle des Tetragrammaton getreten sei⁷⁾.

Schließlich ist noch ein mündlicher und ein schriftlicher Gebrauch des Tetragrammaton zu erwähnen. Jener, der beim Gebete der Aeltesten einer Stadt stattfand, in deren Nähe ein

1) j. Joma 3, 7; Kidd. 71 a.

2) T. Sota 13. Joma 38 b.

3) H. Tef. 14, 10; More 1, 62.

4) Urschrift 263.

5) Bam. r. 11, 4 u. 8; Sota 38 a; Sifre I 39, 12^a (Mech. Jithro 11.)

6) ZDMG. 19, 603. Dieselbe Leseart setzt Nachman Krochmal in Aboth 3, 6, und Sukka 53 a voraus (Anh. zum More Nr. 2). Meiri z. St. sagt: כִּבְ"ם אֲשֶׁר מוֹכִיר א"ש וְהוּא בְּמָקוֹם אֲשֶׁר מוֹכִיר כְּלִי אֶם: אֵתָּה יְחִירִי. Für das erste מוֹכִיר ist מוֹכִיר für das zweite הוֹכִיר zu lesen, was so ziemlich einer Textes- emendation gleichkommt.

7) Erub. 18 b.

Erfchlagener gefunden wurde, wird im Talmud hervorgehoben, weil die Verpflichtung des Hohenpriesters zur Nennung des heiligen Names daraus hergeleitet wird¹⁾. Der schriftliche Gebrauch kommt in dem Reinigungseide der der Untreue verdächtigten Frau vor. Da nun die Beeidigungsformel ausgelöscht wurde, so geschah dies auch mit dem in ihr enthaltenen Tetragrammaton. Hieran werden zwei Betrachtungen geknüpft. Die eine lautet: Wenn das, was mit Heiligkeit geschrieben wurde, ausgelöscht wird, um den Hausfrieden zu erhalten, wie sollten nicht erst die Bücher der Sektirer, die Feindschaft, Streit und Hader anstiften, ausgelöscht werden²⁾? Die andere Lehre lautet: Wichtig ist der Friede! Denn der heilige Gottesname wurde ausgelöscht, um zwischen Mann und Weib Frieden zu stiften³⁾.

B. DIE NACHTALMUDISCHE ZEIT.

Die Scheu, das Tetragrammaton auszusprechen, hatte ²⁰⁵ ihre ursprüngliche Heimath in den persischen und aegyptischen Gemeinden und bei den Samaritanern. Im h. Lande faßte sie in dem Jahrhundert, welches zwischen Simon dem Hasmonäer und Gamaliel I. liegt, festen Boden. Im jerusalemischen Tempel wurde der h. Name nach wie vor ausgesprochen, nur daß dies, wie es scheint, in den letzten Zeiten des Tempels auf eine den Zuhörern minder vernehmbare Weise geschah. Ueber die jüdische und samaritanische Aussprache haben sich nur externe Nachrichten erhalten, Spuren davon finden sich jedoch auch in den talmudischen Quellen.

Die nachtalmudische Agada amplificirt die wunderbaren Wirkungen des Schem ha-Meforash. Moses habe denselben von seinem Lehrer Sagefegael, dem Schreiber der Himmelsbewohner, erlernt, und durch den Gebrauch desselben hatte sein Gebet unwiderstehliche Kraft. Derselbe Name ist es, dem

1) Joma 37 a.

2) Sifre I 16, 6^a Friedm.

3) Sifre I 42, 12^b Friedm. Bam. r. 9.

der Aegypter erliegt¹⁾, und der auf dem Wunderstabe Moses eingegraben ist. Darum flieht das Meer vor diesem Stabe, und selbst Samael, der Engel des Todes, ergreift vor demselben die Flucht²⁾. Am Tage der Gesetzesoffenbarung wird Israel mit der Krone des Schem ha-Meforasch geschmückt³⁾. Die Wirkung eingegrabener Gottesnamen wird auch in der jüngern talmudischen Agada gerühmt⁴⁾; die Zahl der Wunderthäter, die sich des Namens bedienten, כַּלֵּל שֵׁם, vermehrte sich jedoch erst in späterer Zeit. Im eilften Jahrhundert wurde von Kairuwan aus an R. Haj Gaon das Ansuchen gestellt, über die Aussprache des Schem ha-Meforasch beim Gebete Aufschluß zu geben. Die Fragesteller gingen von der Voraussetzung aus, daß das Gebet dadurch wirkfamer gemacht würde. Diese Voraussetzung theilt nun auch der Befragte; er macht jedoch bemerklich, daß der Schem ha-Meforasch außerhalb des h. Landes in keinem Falle ausgesprochen werden dürfe.

Die erst 1854 veröffentlichte, in vielfacher Beziehung ²⁰⁶ lehrreiche Epistel R. Haj's⁵⁾ ist für den Gegenstand unserer Untersuchung von besonderem Interesse. Was der orientalischen Ueberlieferung darüber bekannt war, wird hier von ihrem gelehrtesten und treuesten Depositär niedergelegt. Ueber die Aussprache des 4 und 12buchstabigen Namens schweigt derselbe. »Der 72-buchstabige Name ist drei Versen der Thora entnommen, seine Buchstaben sind jedoch nicht bekannt. Die Buchstaben des 42-buchstabigen Namens sind zwar bekannt, die Aussprache desselben pflanzt sich jedoch nur auf dem Wege der Ueberlieferung fort. Seinen Anfang sprechen Manche abgithac aus, Andere abigthac. Der Schluß wird von Einigen schäkvácith ausgesprochen. Niemand kann darüber entscheiden.« Welche Heiligkeit er dem 42er Namen beilegt, erhellt daraus, daß er⁶⁾ den Hohenpriester diesen und keinen andern Namen am Ver-

1) 2 M. 2, 12.

2) Deb. r. 3, 11. Schem. r. 1.

3) P. R. El. 47.

4) B. Bathra 73 a; Gittin 68 a.

5) Taam Sekenim 55--58.

6) Scha'are Simcha 62. Afcheri Joma 8, 3; s. Schij. Korban zu j. Joma 3, 8.

föhnungstage aussprechen läßt. Gegen diese angebliche Parität des 4er und 42er Namens verwahrt sich Maimonides sehr nachdrücklich; seiner Gewohnheit treu bleibend, verschweigt er jedoch den Namen dessen, dem die Polemik gilt. Bisher unerkannt gebliebene polemische Tendenz zeigt er auch, indem er sich nicht begnügt, einmal zu erklären¹⁾, daß die vier Buchstaben: Jod, He, Waw, He den Schem ha-Meforasc bilden; sondern noch hervorhebt, daß mit dieser Benennung überall derselbe Sinn verbunden werde²⁾, und daß der Hohepriester am Veröhnungstage das Tetragrammaton, wie es geschrieben wird, also nicht den 42er Namen ausgesprochen habe³⁾. Noch nachdrücklicher tritt diese Polemik im More hervor⁴⁾, wo wiederholt versichert wird, daß es außer dem Tetragrammaton keinen Schem ha-Meforasc gibt.

R. Haj's Ueberlieferung von dem 42er Namen wurde durch ihn selbst nach Afrika, und — wahrscheinlich von hier aus — auch nach Spanien verpflanzt. Doch waren die Meinungen getheilt, ob derselbe in sieben sechsbuchstabige, oder in vierzehn dreibuchstabige Wörter zu theilen sei. In Catalonien war erstere Methode beliebt, und man berief sich ausdrücklich auf R. Haj's Autorität. Die Vocalifation war ebenfalls streitig⁵⁾. Als Deutungsversuch dieses Namens kann das in vielen Siddur Ausgaben abgedruckte Gebet des R. Nechunja b. Hakana angesehen werden. Die älteren germanofränkischen Autoritäten hatten von der orientalischen Ueberlieferung keine genaue Kenntniss⁶⁾; jedoch stand auch bei ihnen fest, daß der Schem ha-Meforasc nicht aus vier, sondern aus 42 Buchstaben besteht⁷⁾. Später soll sich die Eintheilung in vierzehn Vocabeln Eingang verschafft haben⁸⁾. Mose Narboni⁹⁾ stellt

1) Jeß. ha-Thora 6, 2.

2) H. Tefilla 14, 16.

3) H. Ab. Jom ha-Kipp. 2, 6.

4) I 61, 62.

5) RGA Sal. b. Add. Nr. 220 Wien.

6) Raschi Kidd. 75 a.

7) Raschi Sanh. 60 a. Erub 18 b.

8) Sal. b. Add. a. a. O.

9) Komm. zum More I 62.

den 42er Namen nach der trilitteralen Methode zusammen. Franck stellt die sinnreiche Hypothese auf, daß 42 deshalb eine heilige Zahl ist, weil es die Summe der Buchstaben darstellt aus denen die Namen der zehn Sefiroth bestehen¹⁾: כח = 3; חכמה = 4; בינה = 4; גדולה = 5; נבונה = 5; חסידות = 5; נצח = 3; הוד = 3; שלמות = 5; ויסוד = 5; zusammen 42.

Die Religionsphilosophen gehen, unbekümmert um die Angaben der Tradition, ihren eigenen Weg. Abraham Ibn Efra, der, wie Philo, auf Zahlen großes Gewicht legt, polemisiert ausdrücklich gegen den gravirten Stab der Agada und sucht die Heiligkeit der Buchstaben des Tetragrammaton auf arithmetischem und grammatischem Wege darzuthun, woraus sich ihm die Heiligkeit des 72er Namens von selbst ergibt, indem er den Zahlenwerth der Buchstaben folgendermaßen addirt: יד הי וי הי 10 und 15 und 22 und 15 = 72²⁾. Den 42er Namen läßt er unbeachtet (Das Sefer ha-Schem ist mir in diesem Augenblicke nicht zugänglich). Er behauptet ferner, daß jeder der hebräischen Sprache Kundige das Tetragrammaton auszusprechen verstehe³⁾.

Maimonides steht auch hier zu R. Haj und dessen Gefinnungsgenossen in entschiedenem Widerspruch. Die Doctrin, daß der 42er Name aus einem Conglomerat an sich sinnloser Vocabeln bestehe, verwirft er unbedingt. Der Name bestand nach seinem Dafürhalten aus mehreren Worten, deren jedes seinen Sinn hatte, und zur Bezeichnung des höchsten Wefens beitrug. Daselbe gilt von dem 42er Namen. Die Wirkungen, die den mythischen Namen zugeschrieben werden, haben ebenfowenig Bedeutung, als die Namen selbst; Trug und Leichtgläubigkeit haben den Glauben daran verbreitet⁴⁾. Zu

¹⁾ La Kabbale S. 63 (S. 46. der Uebers. Jellinek's.) Genauerer s. Bacher Agada der babyl. Amoräer 1878, S. 17 ff.

²⁾ Jeß. Mora. Pf. 11. 2 M. 3, 15; 11, 19. 33, 2.

³⁾ Kurzer Komm. zu 2 M. S. 12. K. Chem. 3, 176: כל טבין בדקדוק הלשון ודרך קריאתו ידענו

⁴⁾ More I 62.

dieser Einsicht war Maimonides schon in seiner Jugend gelangt¹⁾. Schemarja aus Negroponte auf der Insel Kreta (1290—1330), der mit dem Könige Robert von Neapel in Verbindung stand, und demselben seine exegetischen Werke widmete, löste den zwölfbuchstabigen Namen in folgende Worte auf: *עצם סתרה כל הוה* (ein Wesen, das Alles, was ist, ins Dasein ruft), was dem karaitischen Religionsphilosophen Aron²⁰⁸ b. Elija dem Nikomedier mitgetheilt wurde²⁾. Schemarja war der einzige jüdische Ireniker des Mittelalters; seine Versuche, die Rabbaniten und Karaiten zu vereinigen, blieben jedoch ohne Erfolg. Eine theilweise wissenschaftliche Veröhnung derselben ist ein Werk der neuesten Zeit.

Die germanofränkischen Schulen haben sich an den Forschungen über Sinn und Bedeutung der Gottesnamen nicht betheiligt. Dagegen verschärften sie den früheren Ufus, indem sie es für unzulässig erklärten, die Buchstaben Jod, He, Waw, He in dieser Reihenfolge auszusprechen. Viele nahmen das talmudische *הנה עם השם כאחוריתו* in diesem Sinne. Manche dehnten dieses Verbot auch auf die Buchstaben Jod, He aus. Andere wollten selbst die unmittelbar aufeinander folgende Aussprache der Buchstabennamen Alef, Dalet vermieden wissen, weil dieselben Bestandtheile des Namens Adonaj seien³⁾. Trotz dieser Aengstlichkeit wird indes seit dem vierzehnten Jahrhundert von den anerkanntesten Autoritäten die Ermahnung wiederholt, beim Aussprechen des Namens Adonaj im Gebete, sowohl im Sinne des ausgesprochenen Namens die Weltherrschaft Gottes, als auch im Sinne des geschriebenen Namens die Ewigkeit Gottes vor Augen zu haben⁴⁾. Die hier an den Tag tretende Voraussetzung, daß das Tetragrammaton die Ewigkeit des höchsten Wesens ausdrückt, ist nichtsweniger als allgemein anerkannt. Wenn R. Isak, 2 M. 3, 34 erklärend, Gott sagen läßt: Ich war, ich bin jetzt und ich werde in der Zukunft sein (s. Epiphanius bei Gefen. Thes. 577), so fügt er ausdrück-

1) Mischnakomm. Sota 7, 4.

2) Ez Chajjim Absehn. 74.

3) Toß. Ab. Zara 18 a.

4) Tur O. Ch. 5.

lich hinzu, daß er damit das dreimalige יהוה deuten will¹⁾. R. Jehuda ha-Levi giebt deutlich genug zu verstehen, daß er den Schem ha-Meforach nicht auf die Ewigkeit bezieht²⁾, und Maimonides vermuthet, daß mit demselben die Nothwendigkeit der Existenz bezeichnet werde³⁾. Da die Erklärung R. Jakob b. Afcher's in den Schulchan Aruch übergegangen und Allen geläufig geworden war⁴⁾, fand es Mendelssohn passend, das Tetragrammaton mit »Ewiger« zu übersetzen. Unter den neueren christlichen Bibelübersetzern that dies Bunfen, während Luzzatto zu der alten jüdischen Auffassung zurückgekehrt ist.

In ein neues Stadium trat die Aussprache des Adonaj im sechzehnten Jahrhundert durch die lurianischen Kabbalisten. Diese bezogen nämlich das, was bis dahin von der
 209 Verbindung der Begriffe gelehrt wurde auf die Verbindung der Buchstaben, und drangen darauf, daß sich Adepten der Geheimlehre beim Gebete eine Verschmelzung der beiden Namen (יהוה'דונת) vergegenwärtigen sollen. Manche Kabbalisten führten diese Vergegenwärtigung buchstäblich aus, indem sie ihren Blick bei der Andacht auf diesen factisch aufgezeichneten, verschlungenen Gottesnamen richteten. Hieraus entwickelten sich die Gebettäfelchen (שיתח), die im Laufe der Zeit, besonders nachdem die Kalligraphie sich der Anfertigung der Täfelchen bemächtigt hatte, vielfache Amplification erfuhren.

Während im Oriente die Verschlingung (שליב) zu Stande kam, wurde in Polen eine Discussion darüber eröffnet, wie das »in Adonaj auszusprechen sei. Die polnischen und deutschen Juden hatten nämlich die Gewohnheit, das Schewa und das Cêrê auf gleiche Weise zu lesen. Dadurch kam man auf den Gedanken, den das Tetragrammaton substituierenden Namen »Edonai« auszusprechen. R. Meir Lublin (gest. 1618), der Urheber dieser Meinung, wollte die Aussprache auch dort

1) Schem. r. 3.

2) Kuf. II, 2.

3) More I, 61.

4) Vgl. Jak. Emden, Vorr. zum Siddur: כינת השם הקדוש ה'יחיד ה' כ"ה בשמו. היה היה ויהיה זה ידוע לכל.

beibehalten wissen, wo אדנאי geschrieben ist, da das Schewa die Hauptsache sei! Von Sabbathaj Sofer eines Bessern belehrt, nahm jedoch R. Meir seinen frühern Ausspruch zurück.

Die Pflege der hebräischen Grammatik war also unter den Rabbinen so tief gesunken, daß ein R. Meir Lublin, der zu den ersten Autoritäten seiner Zeit gehörte, über die Aussprache des Chatef-Pathach im Dunkeln war. Die Sefardim, im Besitze einer reinern und correctern Aussprache des Hebräischen, blieben von solchen Verirrungen unberührt. Dagegen wagte es einer der ihrigen, das Tetragrammaton öffentlich nach dessen wirklichen Lauten auszusprechen. Der Urheber dieser vermessenen Neuerung war Sabbathaj Zebi, und es erregte unter den Synagogenbesuchern in Smyrna kein geringes Entsetzen, als sie am Neumondstage des Monates Tammus 1647 dies zum ersten Male vernahmen. Sabbathaj Zebi berief sich zur Rechtfertigung seines Attentates nur auf seine messianische Würde¹⁾. Bemerkenswerth ist, daß Bartolucci es für nothwendig erachtet, die Christen gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß sie trotz des für sie messianischen Zeitalters das Tetragrammaton nicht aussprechen²⁾.

Die sabbathäische Schwärmerei hatte ihr Endziel noch nicht erreicht, als in Hamburg wegen der Accentuation des Gottesnamens Adonaj Streit ausbrach. Der Vorsteher der dortigen sefardischen Gemeinde, Samuel Palaggi, gab eine Flugschrift heraus, um die Richtigkeit der Accentuation in ultima zu beweisen. R. Ezechiel Landau, dessen Urtheil er anrief, stimmte ihm bei, zugleich erklärend, daß er sich nicht²¹⁰ für competent halte, in grammatischen Fragen ein entscheidendes Votum abzugeben. Der Gegner Palaggis hatte sich auf die Aussprache der Vorbeter berufen, was aber Landau albern findet³⁾.

In einem andern Sinne kam das Aussprechen des Gottesnamens Adonaj bei dem hamburger Tempelstreite zur

1) Zed Zebi 2 b. Sipp. Chalom. 5 b.

2) Bibl. III. 404. 405.

3) N. Bihuda I 1, 2. אדנאי זה דרכם ככל לשון עבוד השמים.
קולם המה משבחים כל מלה לשבחי שבחי ודבורים אינם נשמעים וזהו קול

Sprache. Die Unzulässigkeit deutscher Gebete behauptend, raisonnirte der mährische Landesrabbiner, der berühmte Marcus Benedict, unter Anderem folgendermaßen: »Es ist klar, daß in den Eulogien der Name Adonaj nicht durch »Ewiger« ersetzt werden kann. Denn wäre dies der Fall, so gäbe es ja ein Auskunftsmittel, sich in zweifelhaften Fällen der Benedictionspflicht zu entledigen, indem man die Formel deutsch spricht! Von einem unnöthigen Ausprechen des göttlichen Namens kann dabei nicht die Rede sein, indem »Ewiger« kein eigentlicher Gottesname ist und nur eine Eigenschaft Gottes bezeichnet, und es überhaupt nur hebräische Gottesnamen sind, deren unnöthiges Ausprechen vermieden werden muß¹⁾.« Dieses Raïonnement, dessen Haltbarkeit Aron Chorin von talmudischem Standpunkte bestreitet²⁾, zeigt jedenfalls den Standpunkt der Aeüßerlichkeit, den die Orthodoxie in der Beurtheilung liturgischer Fragen einnimmt. Auch erwog der mährische Landesrabbiner nicht, daß sein Einwurf beseitigt ist, sobald sich der hamburger Tempelverein entschließt, in seinen deutschen Gebeten den Namen »Adonaj« beizubehalten!

Noch folgende Einwendung Benedict's ist hier zu erwähnen. »Der Tur«, sagt er, »erklärt ausdrücklich, daß man beim Ausprechen des Adonaj auch an Gottes Ewigkeit denken müsse. Das kann aber nur geschehen, wenn man אדני spricht, dessen Vocale mit denen des Tetragrammaton übereinstimmen, nicht aber, wenn man Adonaj ins Deutsche übersetzt; und sich dabei auch an Gottes Ewigkeit erinnert, da hier von jener Uebereinstimmung gar keine Spur vorhanden ist.«

Merkwürdig genug wird hier vorausgesetzt, daß die übliche Punctuation des Tetragrammaton dessen ursprünglicher Aussprache entspreche, was mit den Quellen durchaus nicht übereinstimmt. Abraham Löwenstamm, Rabbiner zu Emden, der 1821 ein Buch gegen die Neuerer herausgab, sagt in

¹⁾ Ele Dibre haberith 14.

²⁾ Dabar beitto 32 ff.

Uebereinstimmung mit den Quellen, daß in unseren Bibeln die Punctation des »Adonaj« und zuweilen die des »Elohim«²¹¹ auf das Tetragrammaton übertragen wurde¹⁾.

Befondere Erwägung forderte die Nennung des Gottesnamens beim Mußafgebete des Veröhnungstages. In dem daselbst citirten Gebete des Hohenpriesters wurde das mischnische »ha-Schem« beibehalten. R. Saadia Gaon wollte daselbe auch in den angeführten Bibelworten לַיְי ה' חַטֵּרֵי (3 M. 16, 30) beibehalten wissen; R. Ifak Gijat erklärte sich aber für »Adonaj«, indem hier bloß die Worte der Schrift angeführt werden²⁾. R. David ha-Levi zieht im 17. Jahrhundert aus dieser Discuſſion die Lehre, daß man bei Vermeidung des »Adonaj« das göttliche Wesen »ha-Schem«, nicht wie gewöhnlich geschieht, »Adosechem«, nennen müsse³⁾. Solchergeſtalt iſt die Orthodoxie ſo ziemlich dort angelangt, wo die Samaritaner vor mehr denn zweitaufend Jahren waren. Der Ruhm, den ſamaritanischen Uſus in die Bibelüberſetzung und den Religionsunterricht eingeführt zu haben, gebührt dem Rabbiner Samſon Rafael Hirsch. Sein Beiſpiel ſcheint jedoch auch bei den romantiſchen Rabbinen keinen Anklang gefunden zu haben.

Ueberblicken wir noch einmal den zurückgelegten Weg.

Von einem, auf die Aussprache des Tetragrammaton bezüglichen Zwiefpalt zwischen Phariſäern und Sadducäern konnten wir in den Quellen nichts entdecken. Wohl aber zeigte ſich hierin eine Differenz zwischen dem paläſtinenſiſchen und außerpaläſtinenſiſchen Uſus und der endliche Sieg des letztern auch im h. Lande. Ob Gleiches oder Aehnliches nicht auch in anderer Beziehung geſchah, werden künftige Forſchungen entſcheiden.

Die Unzuverlässigkeit mündlicher Ueberlieferung tritt hier auf eine ſehr augenſcheinliche Weiſe hervor. Die wichtigſten, den heiligſten Gegenſtand betreffenden Elemente derſelben

¹⁾ Ceror ha-Chajjim 68.

²⁾ Sch. Simch. 63. Tur. O. Ch. 621.

³⁾ T. Sahab zum O. Ch. 621, 2.

konnten der Zeit nicht widerstehen, und entschiedenen Widerspruch erfährt selbst das, was sich auf traditionellem Wege erhalten haben will. —

Unbelohnt bleibt keine Forschung auf dem Gebiete des jüdischen Alterthums. Einzelne dunkle Punkte treten dadurch immer an's Tageslicht, und jedes gewonnene Resultat bietet Anhaltspunkte zu neuen Resultaten. Die jüdische Gelehrsamkeit der letzten Jahrhunderte hat durch ihre verkehrte Richtung die objective Erkenntniß des Alterthums nur wenig gefördert, und Rabbinen ersten Ranges scheuten sich, wie wir soeben vernahmen, nicht, ihre Unwissenheit in der hebräischen Grammatik als etwas ganz Unverfängliches treuherzig zu bekennen.

²¹² Umso dringender tritt aber die Forderung an uns heran, Verfümmtes nachzuholen, Dunkles zu beleuchten und die zahlreichen Lücken auszufüllen.



Die Lehre Philo's vom Eide.¹⁾

1863.

Anderthalb Jahrtausende mußten verstreichen, bis Philo,³²⁴ der alexandrinische Philosoph und Schriftausleger, unter seinen eigenen Stammes- und Glaubensgenossen nationalisirt wurde. Den Act der Nationalisirung bahnte Afarjah de Roffi an, indem er Philo's Werke mit in den Kreis seiner geschichtlichen und archäologischen Forschungen zog, und demselben den hebräischen Namen Jedidja gab. Hierauf vergingen wieder beinahe drei Jahrhunderte, bis Josef Flech den Versuch machte, einige philonische Schriften ins Hebräische zu übertragen, und auch jüdische Forscher in Deutschland, besonders Dr. M. Wolff, gegenwärtig Rabbiner zu Gothenburg in Schweden, begannen, ihre Forschung dem edlen Alexandriner zuzuwenden, welcher in jeder Rücksicht zu den eminentesten Persönlichkeiten des nachbiblischen Israels gehört.

Von jüdischer Seite ist jedoch Philo nur als Religionsphilosoph und als allegorisirender Schriftausleger gewürdigt worden. In beiden Beziehungen gehört er aber bloß der Geschichte an, und Interesse für ihn kann nur in dem verhältnismäßig engen Kreise derer vorausgesetzt werden, die sich überhaupt für den Entwicklungsgang der philosophischen Speculation und die verschiedenen Richtungen der Exegese interessieren. Allein Philo hat auch das Recht, als begeisterter Lehrer der jüdischen Sittenlehre betrachtet zu werden: ein Recht, das ihm noch kein Forscher streitig gemacht hat.

¹⁾ Ben Chananja VI (1863) 324—330.

Frankel sagt: »Die religiös-moralischen Abhandlungen Philo's verbreiten sich über die in der heiligen Schrift niedergelegte
 325 Sittenlehre, besprechen daher mehrere Tugenden, wie Güte, Edelmut, Mitleid, Seelenstärke; und es wird hieran eine Betrachtung über die verheißenen Belohnungen und angedrohten Strafen geknüpft. In diesen Abhandlungen läßt uns Philo einen Blick in die Tiefe seiner von wahrhafter Frömmigkeit und Tugend erfüllten Seele werfen: es spricht hier ein hoher, begeisterter Mann der Vorzeit¹⁾.« Schon früher hatte Richter, der Herausgeber der Werke Philo's, das Studium derselben nicht nur aus philosophischen, sondern auch aus religiösen und ethischen Motiven empfohlen, indem sie Vieles enthielten, das geeignet ist, einen frommen Sinn und Liebe zur Tugend zu wecken und zu nähren²⁾.

Einzelne Betrachtungen und Aussprüche Philo's hätten es längst verdient, in jüdischen Predigten, in Religions- und Lesebüchern für die reifere jüdische Jugend, und in Abhandlungen über specielle Gegenstände der jüdischen Moral angeführt zu werden, und da die jüdische Lehre vom Eide in neuester Zeit wieder in den Vordergrund gerückt wurde, dürfte es vielen unserer freundlichen Leser willkommen sein, mit Philo's Lehre vom Eide näher vertraut zu werden. Ausführlich spricht er darüber schon in seiner Abhandlung über den Dekalog, welche in der Reihe seiner Schriften die achtundzwanzigste Stelle einnimmt. Seine Worte lauten: »Wir haben nunmehr das dritte Gebot zu untersuchen, welches lautet: du sollst Gottes Namen nicht vergeblich aussprechen! Scharfblickenden Geistern ist die Aufeinanderfolge des zweiten und dritten Gebotes klar. Der Name folgt stets der Sache, wie der Schatten dem Körper. Nachdem also in zusammenhängender Reihe von dem Wesen und der Verehrung desselben, der ewig dauert, die Rede war, folgt nach Gebühr die Vorschrift über den Gebrauch seines Namens.«

¹⁾ Ueber den Einfluss der palästinensischen Exegeten auf die alexandrinische Hermeneutik 193.

²⁾ Vorrede p. VII. Wolff, die philonische Philosophie, 2. Ausg. 8.

»In dieser Rücksicht fündigen die Menschen auf verschiedene Weise. Am besten, dem Leben am zuträglichsten und einem vernünftigen Wesen am angemessensten wäre daher gar nicht zu schwören, indem Jeder sich bestrebt, die Wahrheit zu sagen, wodurch jegliches Wort für einen Eid gehalten würde.«

»Eine zweite Schiffahrt, wie man zu sagen pflegt¹⁾, ist das wahrhaftige Schwören; denn wer schwört, ist des Mangels an Glaubwürdigkeit verdächtigt. Daher zögere man mit der Eidesleistung und verschiebe dieselbe, wenn sie dadurch vermieden werden kann. Ist jedoch die Nothwendigkeit des Eides vorhanden, so müssen die Einzelheiten des bezüglichen Gegenstandes bedächtig erwogen werden. Denn der Eid ist nichts Geringes, ob er auch im Gebrauche missachtet wird: er ist Gottes Zeugniß in zweifelhaften Dingen. Nichts ist aber frevelhafter, als Gott zum Zeugen des Falschen anrufen. Blicke doch, wenn es dir angemessen scheint, mit dem Auge der Vernunft in das Gemüth dessen, der im Begriffe steht, falsch zu schwören. Siehe, es kann nicht ruhen, ist voll Verwirrung und Bestürzung, wird angeklagt, und muß allerlei Schimpf und Lästerung ertragen! Denn das in den Menschen gepflanzte, ihm angeborne Gewissen ist nicht gewohnt, die Schuld zu billigen, indem es von Natur die Tugend liebt und das Laster haßt. Es ist zugleich Ankläger und Richter. Erschütternd, wie der Ankläger mit seiner Beschuldigung aufzutreten pflegt, klagt es an und beschämt. Dann lehrt, und ermahnt es, muntert gleich dem Richter zur Besserung auf. Gelingt es ihm, den Menschen dazu zu bewegen, so nimmt es ihn freudig in Gnaden auf. Wo nicht, ist es unverföhnlich, führt Krieg wider ihn, läßt ihn weder des Tages los, noch des Nachts, sondern quält ihn und schlägt ihm unheilbare Wunden, bis es seinem elenden und verruchten Leben ein Ende gemacht hat. Ich frage dich, Meineidiger, würdest du es

1) Sprichwörtliche Redensart von einem mit Vorsicht zu unternehmenden Geschäfte: Leutsch, Corpus Paroemiographorum Graecorum 1855 II 24, 43.

wagen, zu einem deiner Bekannten zu sprechen: »Bezeuge mir, das gesehen oder gehört zu haben, was du weder gesehen, noch gehört hast?« Ich glaube nicht, denn dies wäre ein Beginnen gefährlicher Thorheit. Mit welcher Stirne könntest du, wenn du anders bei Sinnen wärest, zu einem Freunde sprechen: »Handle aus Freundschaft für mich ungerecht, unbillig, gottlos!« Offenbar wird dein Freund, sobald er dies hört, auf die vermeintliche Freundschaft Verzicht leisten, und sich Vorwürfe darüber machen, daß er jemals mit einem solchen Menschen Freundschaft geschlossen hat. Er wird vor dir zurückbeben, wie vor einem wilden, reißenden Thiere. Solltest du also nicht erröthen, Gott, den Vater und Regierer der Welt dort zum Zeugen anzurufen, wo du nicht einmal einen menschlichen Freund anrufen würdest? Weißt du, daß Gott Alles sieht und hört, oder weißt du es nicht? Weißt du es nicht, bist du gottlos, und die Gottlosigkeit ist die Quelle aller Laster. Auch gehst du gegen den Eid betrügerisch zu Werke, indem du bei dem, der nach deiner Meinung auf nichts achtet, schwörest, als ob er auf die menschlichen Angelegenheiten ja achten würde. Weißt du aber, daß Gott die Welt regiert, so hat deine Gottlosigkeit den höchsten Grad erreicht, da du, wenn auch nicht mit Mund und Zunge, so doch in deinem Innern zu Gott sprichst: »Bezeuge mir die Lüge, thue Böses, betrüge mit mir! Das einzige Mittel, meinen guten Ruf bei den Menschen zu erhalten, ist die Verheimlichung der Wahrheit. Du, der Höhere und Bessere, mußt also schlecht handeln für einen Niedrigen, für einen Menschen, für einen schlechten Menschen!«

»Manche schwören nicht aus Eigennutz, sondern aus Gewohnheit, bei jeder Gelegenheit, auch wo nichts streitig ist, um durch den Schwur die Rede abzurunden, als ob es nicht besser wäre, dieselbe abgekürzt und unvollständig zu lassen, oder ganz zu verstummen. Vieles Schwören erzeugt falsches Schwören und Gottlosigkeit.«

»Wer im Begriffe steht, zu schwören, muß zuvörderst Alles genau und sorgfältig untersuchen. Er muß das, wovon die Rede ist, prüfen, ob es wichtig oder unwichtig, ob es

wirklich gefchehen, und ob er felbst feft davon überzeugt fei. Er muß ſich felbst ergründen, ob fein Gemüth von Sünden, fein Körper von Unreinigkeiten, feine Zunge frei fei von Läfterungen. Es geziemt nicht, mit dem Munde, mit dem man den heiligen Namen Gottes ausſpricht, Schändliches auszuſprechen¹⁾. Auch auf Ort und Zeit muß man Rückſicht nehmen. Ich kannte Leute, welche ſich nicht ſcheuten, an unheiligen und unreinen Orten, wo man ſelbst den Namen des Vaters, der Mutter oder eines ehrwürdigen Greiſes nicht ausſprechen ſollte, zu ſchwören und in ganzen Sprüchen frevelhaft den Namen Gottes zu gebrauchen.«

»Wer das hier Gefagte geringſchätzt, wiffe, daß er ein unlauterer, frevelhafter Menſch iſt, und daß die härteſten Strafen auf ihn lauern, indem ob ſeiner großen Miſſethaten die Gerechtigkeit des Aufſehers menſchlicher Dinge unerſchütterlich und unerbittlich bleibt, und ihm, wenn ſie ihn auch nicht auf friſcher That zu vergelten für gut findet, die Strafen zu jener Zeit mit Zinſen zahlt, wo derſelbe es für das Gemeinweſen am nützlichſten hält²⁾.«

Nicht minder ausführlich und mit beſonderer Rückſicht auf promiſſoriſche Eide und auf Gelöbniſſe beſpricht Philo den Eid in dem folgenden Buche »von den ſpeciellen Geſetzen«, welches der Erläuterung des dritten, vierten und fünften Spruches des Dekalogs gewidmet iſt. Eigenthümlich iſt hier die Doctrin, nach welcher man auch im Falle der Nothwendigkeit einer Eidesleiſtung nicht bei dem Namen Gottes ſchwöre, ſondern bei der Geſundheit und dem glücklichen Alter des Vaters oder der Mutter, wenn ſie am Leben, bei

1) Vgl. jer. Sabb. 1, f 3^a 75 den Ausſpruch R. Simon b. Jochaj's: »Hätte ich auf dem Berge Sinai geſtanden, als die Thora Iſrael verlichen wurde, würde ich zu dem Barmherzigen geſeilt haben, daß er dem Menſchen einen doppelten Mund gebe: einen zum Thorastudium und einen zum Gebrauche in weltlichen Angelegenheiten.« Später ſagte er: »Die Welt vermag kaum die Angebereien Eines Mundes zu ertragen, wie hätte ſie die eines Doppelmundes ertragen können?« R. S. ſelbst wurde bei der römischen Polizei denunciirt: Sabb. 33 b.

2) De Decalogo 756—758.

ihrem Angedenken aber, wenn sie todt sind, denn die Eltern sind Bilder und Nachahmungen der göttlichen Macht, sie haben die, welche nicht waren, ins Dasein gebracht. Der Schwur bei dem Leben theurer Personen hat sich im jüdischen Volke bis auf die Gegenwart erhalten. Fremdartig scheint dagegen, was Philo an derselben Stelle von der Berufung auf die Erde, die Sonne, die Gestirne und das Weltall sagt. Wo er sonst in seinen Schriften vom Eide spricht, bezeichnet er denselben überall als eine Berufung auf das Zeugniß Gottes in zweifelhaften Dingen.

Die Scheu Philo's vor dem Eide ist nicht für essenisch zu halten: Philo verwirft den Eid nicht absolut, wie dies die Essener gethan haben¹⁾; er spricht vielmehr nur die Gefinnung aus, welche unter den Juden allgemein verbreitet war. Schon im Buche Koheleth wird die Scheu vor dem Eide als dem Frommen eigenthümlich dargestellt: »Einerlei Schicksal hat der Gerechte und der Frevler, der Gute und Reine und der Unreine, der welcher opfert, und der, welcher nicht opfert; wie der Gute so der Sünder, der welcher schwöret.

³²⁸ wie der, welcher den Eid scheut (9, 2).« In gleichem Sinne lehrt Sirach: »Gewöhne deinen Mund nicht ans Schwören, und der Name des Heiligen sei nicht beständig auf deinen Lippen. Denn wie der Sklave, welcher immerfort gezeißelt wird, von Striemen nicht frei bleibt, so bleibt auch der, welcher immerfort schwört und den Namen Gottes im Munde führt, von Sünden nicht rein. Wer häufig schwört, der sündigt häufig, und die Geißel bleibt von seinem Hause nicht fern. Thut er es ohne Ueberlegung, so lastet seine Sünde auf ihm, that er es aber aus Verachtung, so sündigt er doppelt. Schwört er vergeblich, wird er auch nicht freigesprochen und sein Haus wird von vielen Unfällen heimgesucht (23, 9—11).« Die talmudische und nachtalmudisch-rabbinische Litteratur enthält ebenfalls nachdrückliche Warnungen gegen unnöthiges

¹⁾ Jof. de bello jud. II 8, 6.

jussiven Gebote ist das Gebot Gottes, in seinem Namen zu schwören, wenn es Bedürfnis ist, die Wahrheit einer positiven oder negativen Behauptung zu bekräftigen, denn hierin liegt die Anerkennung der Größe, der Majestät und der Erhabenheit Gottes.« In demselben Sinne sagt er im Gesetzbuche: »Wie ein vergeblicher oder falscher Eid verboten ist, so ist es religiös geboten, einen vom Gerichte geforderten, wahrhaften Eid beim Namen Gottes zu schwören, denn so steht geschrieben: und bei seinem Namen sollst du schwören (5 M. 6, 13. 10, 20)! Diese Worte drücken ein religiöses Gebot aus, denn der Schwur bei seinem großen und heiligen Namen ist ein gottesdienstlicher Act, und man verherrlicht und heiligt seinen Namen, indem man bei demselben schwört¹⁾.« Nachmanides giebt bloß die sittliche Zulässigkeit des Eides zu, indem er den Worten, »und in seinem Namen sollst du schwören« bloß monotheistische Tendenz vindicirt, ohne ein Gebot der Eidesleistung darin zu finden²⁾. Unter den Juden ist weder die maimonidische, noch die nachmanidische, sondern die philonische Anschauung einheimisch geworden, welche aber nicht dem Philo, sondern einigen Ausprüchen des Talmud und des Midrasch ihren Ursprung zu verdanken hat³⁾. Bekannt ist die Einrichtung der Geonim, nicht beim Namen Gottes zu schwören, was ebenfalls mit Philo zusammentrifft.

Bei Besprechung des neunten Gebotes läßt Philo den Eid unerwähnt, da ihm nicht unbekannt war, daß Zeugen

¹⁾ Sefer ha-Mizwoth Gebot 7, 57 b Berlin. H. Schebuoth 11. 1. Eine andere Auffassung der maimonidischen Doctrin f. bei Chananja Gafes im Kinath Soferim zum 7. Geb. p. 36. Diese Auffassung ist jedoch mit Maimonides Worten unverträglich. Die Quelle des Citates in S. ha-Mizw. : אמרה ה'ה' השבע בשמי אמרה ה'ה' אל תשבע ist mir nicht bekannt. Vgl. ferner Tafehbaz zu den Afharoth Gebirols S. 5 (Lemb. 1858).

²⁾ Nachm. Thorakommentar zu 5 M. 6, 13 und Anm. zum S. ha-Mizw. a. a. O. Ihm folgt hier, wie auch sonst häufig, Aron b. Jos. d. Karäer im Mibchar z. St.

³⁾ S. oben Anm. 7. und Chatham Sofer zum Chofchen Mispat Nr. 90., wo die maimonidische Doctrin (oben Anm. 10) unberücksichtigt blieb.

nach jüdischem Rechte nicht beeidet werden¹⁾, was aber einem theologischen Schriftsteller der Gegenwart unbekannt blieb. Derselbe knüpft an die das strenge Zeugenverhör betreffende Lehre Simon b. Schetach's Betrachtungen, welche im Widerspruche mit der jüdischen Rechtspraxis die Beeidung der Zeugen voraussetzen²⁾ und ergeht sich bei dieser Gelegenheit auch in folgender Beachtung: »Es befiehlt das Gesetz: durch den Ausspruch zweier oder dreier Zeugen muß eine Sache bestätigt werden (5 M. 19, 15)! Unmöglich aber ist's, daß sie Alle, welche den Vorgang zu erweisen haben, eine gleiche Anschauung von ihm gewonnen, daß sie ihn darstellen in vollkommenster Uebereinstimmung. Wo liegt nun die Bürgschaft, daß des Richters Scharfblick aus so abweichenden Zeichnungen ein sicheres, untrügliches Bild der That gewonnen habe?« — Nach dem jüdischen Rechte ist aber in dieser Rücksicht dem Scharfblicke des Richters sehr wenig Spielraum gelassen, da die Aussage der Zeugen in allen wesentlichen Punkten wirklich genau übereinstimmen muß³⁾, und gerade Simon b. Schetach scheint der Urheber der strengern Prüfung der Zeugenaussage zu sein.



1) Die Beeidigung der Zeugen ist im jüdischen Rechte nirgends vorgeschrieben. Die Schebuath ha-Eduth findet nicht statt, wo die Zeugen bereit sind, ihre Aussage zu deponiren, sondern, wo sie die Aussage verweigern. Die Doctrin, nach welcher die Aussage beeideter Zeugen ungiltig ist (Kidduschin 43 b. u. Toßaf. das.), dürfte schwerlich rationell zu rechtfertigen sein.

2) Sechuth Aboth 83 ff.

3) Daf. 82 Mifchna Snh. 5, 1—4.

Kiddusch ha-Schem und Chillul ha-Schem.¹⁾

1866.

Beide Ausdrücke sind selbst denjenigen Juden geläufig, die sich sonst eben keiner bedeutenden hebräischen Sprachkenntnisse rühmen können. Jeder Jude weiß im Allgemeinen, was man darunter versteht, Jeden erfreut ein Kiddusch-, jeden empört ein Chillul ha-Schem. Es sind aber die Anschauungen, welche diesen Ausdrücken zu Grunde liegen, in religiöser und religionsgeschichtlicher Beziehung viel zu bedeutsam, als daß es unseren freundlichen Lesern nicht willkommen sein sollte, genau und gründlich darüber unterrichtet zu sein.

Die einander contradictorisch entgegenstehenden Begriffe Kiddusch- und Chillul ha-Schem, (Heiligung und Entweihung des göttlichen Namens), haben ihre Geschichte, in welcher sich der Geist der verschiedenen Zeiten auf eine höchst lehrreiche Weise abspiegelt.

Beide Begriffe stammen aus dem Schriftverfe: »Ihr solltet meinen Namen nicht entweihen, daß ich geheiligt werde inmitten der Kinder Israels²⁾.« Diese Worte der Thora wurden frühzeitig auf das Märtyrerthum bezogen. Wer sich, um seinem Glauben treu zu bleiben, dem Tode weihet, heiligt den Namen Gottes; der Entweihung des göttlichen Namens macht sich dagegen schuldig, wer das irdische Leben höher achtet, als die Treue gegen seinen Glauben³⁾. Es ist aber das Märtyrerthum nicht aus dieser Deutung, sondern die Deutung

1) Ben Chananja IX (1866) 105—111.

2) 3 M. 22, 32.

3) Sifra Emor 9, 99^d Weiß Sanh. 74, a.

106 aus dem viel älteren Märtyrerthume hervorgegangen. Das erste Contingent religiös-politischer Märtyrer haben die Juden gestellt. Schon ein Pfalmist der syrischen Epoche durfte ausrufen: »Wenn wir vergessen hätten des Namens unseres Gottes, und unsere Hände ausgebreitet zu einem fremden Gott; würde nicht Gott das erforschen? Er kennt ja des Herzens Grund! Nein, um deinetwillen hat man uns erschlagen alle Tage, wurden wir den Schlachtfischen gleichgeachtet¹⁾!«

Das Christenthum ging hierin noch weiter als das Judenthum, indem es das Märtyrerthum als das höchste Ziel christlicher Tugend hinstellte, und es unter seinen ältesten Bekennern Manche gab, die den Märtyrertod suchten und sich zu demselben drängten. Bei der überspannten Stimmung und Richtung jener Zeiten hätte dieses Beispiel auch die Juden leicht zu gleichen Extravaganzen hinreißen können. So hoch daher auch die jüdischen Schriftgelehrten das Märtyrerthum schätzten und priesen, so suchten sie dennoch den Kreis desselben enger zu ziehen, indem sie die Fälle eines pflichtmäßigen Märtyrerthums genau bezeichneten²⁾.

Eine Begriffserweiterung erfuhr der Kiddusch ha-Schem durch R. Akiba b. Josef, der weite Reisen gemacht, und viele Länder und Völker gesehen hatte. Er legt der Meinung, welche Nichtjuden von Juden und Judenthum hegen, einen größeren Werth bei, als mancher andere Schriftgelehrte, welchem diese Rücksicht fremd blieb. Nicht nur das Märtyrerthum, dem er später selbst in die Arme sank, sondern jede Handlung, welche dem Nichtjuden eine günstige Meinung von

1) Pf. 44, 21—23.

2) Um nämlich dem Götzendienste, der Verübung eines Mordes oder der Blutschande zu entgehen: j. Schebiith 4, 1 f. 35^a 50 j. Sanh. 3, 6 f. 21^b 12. Sanh. 74 a. Die an den a. O. erwähnte Frage, ob Nichtjuden zum K. ha-Schem verpflichtet seien, scheint in dem christlichen Märtyrerthume ihren geschichtlichen Hintergrund zu haben. Die späteren Bestimmungen, sowie die Controverse über das freiwillige Märtyrerthum gehören nicht hieher. Was Maimonides Jeßode ha Thora 5, 4 lehrt, scheint mit seinen eigenen Erlebnissen zusammenzuhängen. Was er über das hohe Verdienst der Haruge Malchuth sagt, ist aus Peß. 50 a geflossen.

Juden und Judenthum einflößt, ist nach R. Akiba ein Kiddusch ha-Schem: eine Verherrlichung der Religion Israels.

Wie diese Begriffserweiterung nicht in religiös-gesetzlichem, sondern in religiös-nationalem Sinne geschah, so verstand man schon vor R. Akiba in religiös-ethischem Sinne unter Chillul ha-Schem jede Handlung, durch welche anderen Personen ein Aergerniß oder ein schlechtes Beispiel gegeben wird. Diese Bedeutung ist im Talmud vorherrschend, und die Scrupulosität hierin ging so weit, daß ein Schriftgelehrter es für einen Chillul ha-Schem erklärt, wenn er dem Fleischhauer nicht prompt dessen Guthaben berichtet, und ein Anderer dieselbe Schuld auf sich zu laden glaubt, wenn er sich vier Ellen weit bewegt, ohne mit den Phylakterien bekleidet zu sein, und ohne sich mit dem Studium der Thora zu beschäftigen. Eine Barajtha erklärt es unter schweren Androhungen für ein empörendes Aergerniß, wenn ein Schriftgelehrter sich bereit finden läßt, allenthalben an Gastmählern theilzunehmen¹⁾.

Im Mittelalter blieben alle drei Bedeutungen des Kiddusch- und Chillul ha-Schem in Kraft. Wie es ganze Gemeinden gab, die den Kiddusch ha-Schem im primitiven Sinne übten, und ihr Leben hingaben, um ihrem Gotte treu zu bleiben; so fehlte es auch nicht an solchen, die Angesichts drohender Verfolgung der Apostasie den Vorzug gaben. Mit dem Eintritte duldsamerer Zeiten hörte die Veranlassung zum Kiddusch ha-Schem in religiös-gesetzlichem Sinne oder zum eigentlichen Märtyrertum gänzlich auf, und je größer in neuerer Zeit die Zahl derer wurde, die sich von der Beobachtung des Ceremonialgesetzes ganz oder theilweise dispensirten, desto enger wurden die Grenzen des religiös-ethischen Aergernisses gezogen, indem Verletzungen des Ceremonialgesetzes, die sonst desto mehr empörten, je seltener sie vorkamen, in größeren Städten so alltäglich wurden, daß Niemand mehr Anstoß daran nehmen konnte. So kam es, daß heutzu-

²⁾ Toß. Jom Tob zu Aboth 4, 4. und die daselbst citirten Stellen.

tage Chillul ha-Schem nur in religiös-nationalem Sinne aufgefaßt wird. Handlungen, welche geeignet sind, Juden und Judenthum in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, werden als Chillul ha-Schem gebrandmarkt, wogegen Kundgebungen, die ihren jüdischen Urhebern zur Ehre gereichen, als Kiddusch ha-Schem begrüßt werden. Ein achtungsgebietendes Leben läßt auf den wohlthätigen, veredelnden Einfluß schließen, den die väterliche Religion auf ihre Bekenner ausübt; verächtliches Thun beweist, daß dieser Einfluß nicht vorhanden ist, oder es begünstigt gar die Vorurtheile gegen das Judenthum, die noch immer nicht zum Schweigen gebracht sind.

Wie hat sich nun die jüdische Presse diesen Anschauungen gegenüber zu verhalten? Soll sie sich scheuen, gegen Verirrungen und Einseitigkeiten, Bornirtheit und Reaction ihre Stimme zu erheben, um »Chillul ha-Schem« zu vermeiden? Wird sie ihre Mission besser erfüllen, wenn sie von den Schattenseiten vorhandener Zustände und Richtungen gänzlich abstrahirt?

Wir beantworten diese Fragen vom Standpunkte des »Ben Chananja« und insoferne sie auf ihn bezogen werden können.

Seine Leser werden ihm das Zeugniß nicht verfahren, daß er, so oft es erforderlich war, keinen Augenblick zögerte, für Recht und Ehre der Juden mit aller Entschiedenheit und 108 Energie einzustehen. Er that dies nicht nur auf theoretischem Gebiete, wo ehrenrührige und judenfeindliche Aeußerungen zurückzuweisen waren, sondern auch kränkenden practischen Maßregeln gegenüber. Wir brauchen nur an den Kethuba-Stempel, die Inspectorenfrage, den Eid more judaico und die Ehe-Verordnung zu erinnern, um die Tendenz »Ben Chananja's« in dieser Richtung in das klarste Licht zu stellen. Hierin begleitet ihn auch die Sympathie aller ungarischen Juden, die der Orthodoxen ebenso, wie die der Reformer.

»Ben Chananja« hat aber auch die Aufgabe, den Fortschritt zu fördern, den Fortschritt in der jüdischen Theologie. Was nun jene betrifft, so könnten wir uns darauf berufen, daß die Schäden an den gegenwärtigen Zuständen

durch zahllose Streitigkeiten und Proceffe, Eingaben und Audienzen bloßgelegt, und Kreifen nahe gebracht werden, in denen einem Organ für jüdische Theologie nur wenig Beachtung geschenkt werden kann. Wir berufen uns aber hierauf nicht, denn wir verachten überhaupt die krankhafte Feigheit und affectirte Empfinderei, die einem, die jedenfalls berechtigste Richtung des Fortschrittes vertretenden Schriftsteller zumuthet, daß er auf seinem Gebiete keine Verbesserung anstrebe, damit die Welt nicht erfahre, daß auf diesem Gebiete noch manches oder vieles zu verbessern ist!! Wie stände es mit der Menschheit, wenn solche alberne und kindische Bedenklichkeiten der Kundgebung neu entdeckter oder wieder-gefundenen Wahrheiten hindernd in den Weg getreten wären?

Christian Thomafius, ein deutscher Staatsrechtslehrer (geb. 1655), trat gegen Ende des siebzehnten und zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gegen die Verfolgung der Ketzer und der Hexen, sowie gegen die Anwendung der Tortur in die Schranken. Es ist begreiflich, daß sich die Wuth der Orthodoxie in allerlei Schmähungen über ihn ergoß, und daß er selbst Ketzer und ruchloser Atheist gescholten wurde. So verschoben waren aber auch seine Widerfacher nicht, ihm vorzuwerfen, daß er die Ehre der deutschen Nation verletze, indem ja nach seinen Theorien der Ruf der berühmtesten deutschen Juristen und Theologen seiner Zeit und der früheren Zeiten auf die empfindlichste Weise compromittirt wurde! Hätten sie ihm diesen Vorwurf gemacht, er würde ihnen ohne Zweifel entgegnet haben: »Der deutschen Nation wird ein unendlich hoher und wichtiger Dienst geleistet, wenn sie von Vorurtheilen und Irrthümern befreit, und zur Erkenntniß der Wahrheit geleitet wird. Es wäre Verrath an derselben, ihr diesen Dienst zu versagen, um den falschen Nimbus ihrer Juristen und Theologen zu schonen!« Eine Gesammtheit besteht aus Menschen, die unvollkommene, aber vervollkommnungsfähige Wesen sind, und denen es durchaus nicht zur Unehre, sondern zum wahren Ruhme gereicht, auf der Bahn der Erkenntniß fortzuschreiten. Die edlen Geister, welche sie

auf dieser Bahn weiter führen, sind ihre Wohlthäter und Schutzengel, denen ihre dankbare Verehrung gebührt. Die Geschichte feiert nicht die Namen derer, welche die vorgefaßten Meinungen und Mißbräuche ihrer Zeit gehegt und gepflegt haben, wohl aber die Namen derer, die denselben mit kühnem Freimuth entgegengetreten sind. »Als Thomafius starb«, sagt Bluntschli, »fühlte Deutschland, daß ein Reformator der deutschen Cultur geschieden sei.«

Es sei mir gestattet, dies mit einem Beispiele aus der ungarischen Geschichte zu illustriren. Nachdem der am 15. Sept. 1825 eröffnete ungarische Reichstag am 18. Aug. 1827 geschlossen worden war, fanden die Einen im Hinblick auf das gerettete verfassungsmäßige Recht die öffentlichen Zustände ziemlich erträglich, während sich die Andern nach Verwirklichung der Reformen sehnten, die von den niedergesetzten Commissionen vorbereitet werden sollten, und eine dritte Partei, an der Gegenwart und Zukunft gänzlich verzweifelnd, ihre ganze Aufmerksamkeit der nationalen Geschichte zuwendete, um in der Betrachtung einer glorreichen Vergangenheit Trost und Beruhigung zu finden. In die Mitte dieser Parteien schleuderte ein Magnat, der Graf Stefan Széchenyi, die feurigen Kugeln seiner — allerdings friedlichen, auf die Hebung der Wohlfahrt des Vaterlandes gerichteten — Agitation. Der junge Aristokrat ging in seiner Schilderung ungarischer Zustände nichtsweniger als schonend zu Werke, und in seinen Ausdrücken zeigte er sich eben nicht sehr wählerisch. Schnelle Rettung, sagte er, thut dem morschen Hause Noth, der unglücklichen Familie, die dem Schiffbruche nahe ist. Rückichtslos griff er die Mängel der alten ungarischen Verfassung an. Den Vergangenheitslern rief er zu: »Diejenigen haben Unrecht, die da sagen: der Ungar war; ich glaube, der Ungar wird sein!« Hat man ihn deshalb der Ehrenbeleidigung Ungarns geziehen? O nein. Als er am 8. April 1860 starb, fühlte Ungarn, daß ein Reformator der ungarischen Cultur geschieden sei.

Auch um ein Beispiel aus der an Mannigfaltigkeit der Erscheinungen so unendlich reichen jüdischen Geschichte braucht

uns hier nicht bange zu sein. Naftali Herz Wessely, (geb. zu Kopenhagen 1725), war ein Mann voll tiefer Religiosität. Seine psychologischen und nationalen Anschauungen waren sogar nicht frei von Schwärmerei. Er war aber im Besitze mannigfaltiger Kenntnisse und der Culturfortschritt seiner Brüder war ihm eine wichtige Herzensangelegenheit. Nachdem daher am 19. Juli 1782 das Toleranzpatent Josephs II. erschienen und in Oesterreich die Gründung jüdischer Volksschulen angeordnet worden war, richtete Wessely ein in klassischem Hebräisch abgefaßtes Sendschreiben: »Worte des Friedens und der Wahrheit« an die österreichischen Juden, in welchem er die damaligen Culturzustände der Juden mit staatsmännischer Weisheit bespricht, die mangelhafte Bildung der Rabbinen in Deutschland und Polen ohne Rückhalt tadelt, und die josephinischen Reformen mit warmen Worten empfiehlt. Das Sendschreiben wurde von den gebildeten Juden mit freudigem Beifalle aufgenommen. In französischer, italienischer und deutscher Sprache erschienen Uebersetzungen desselben. Die Orthodoxie verdammt Wessely und seine Schrift, weil sie die darin vorgetragenen Grundsätze religionswidrig fand, in der Verbreitung derselben Gefahr für den väterlichen Glauben erblickte, und Grund genug hatte, seinen freimüthigen Tadel auf sich selbst zu beziehen. Keinem einzigen Gebildeten fiel es aber ein, dem edlen Wessely den Vorwurf des Chillul ha-Schem zu machen. Als er am 23. März 1805 seine irdische Laufbahn beschloß, fühlten alle gebildeten Juden, daß ein Reformator jüdischer Cultur geschieden sei.

Wenn Jeder, der gegen Irrthümer polemisiert, des Chillul ha-Schem angeklagt würde, müßte über den großen Maimonides geradezu der Stab gebrochen werden, da er gegen Verschrobenheiten rückichtslos polemisiert, eine ihm von seinen Lehrern überkommene Mischna-Erklärung für eine selbst des Pöbels unwürdige Albernheit erklärt, und die practischen Kabbalisten verkehrte Menschen und Ignoranten nennt, auf welche das Schriftwort (Spr. 14, 15) angewendet werden müsse, demzufolge der Einfältige Alles glaubt¹⁾!

1) Maim. Mischna-Commentar Peßach. 4, 9.

Und Alles dies schrieb Maimonides in arabischer, einer seiner nichtjüdischen Umgebung geläufigen Sprache!

Unleugbar befolgt »B. Ch.« bei Behandlung talmudischer Materien eine andere, als die herkömmliche Methode: die historische. Hat er diese Methode erfunden? Deffen kann er sich nicht rühmen. Das Verdienst darf er aber für sich in Anspruch nehmen, daß er die historische Methode nicht an der Thüre der Pilpulisten anklopfen läßt, um auch ihr den Eintritt in die Hallen des Talmuds zu erbitten. Vielmehr ruft er denselben zu: sehet, so und nicht anders muß der Talmud behandelt werden, wenn er für die Wissenschaft verwerthet werden soll. Wer den Talmud ohne Grammatik, Kritik und Alterthumskunde zu verstehen glaubt, täuscht sich. Das bisherige Talmudstudium mußte auf Abwege führen. »Ben Chananja« nimmt zu diesem Studium ungefähr dieselbe Stellung ein, welche Thomafius zu den Hexenprocessen einnahm.

Ferner ist »B. Ch.« bemüht, die historische Methode auf specielle, namentlich halachische Fragen anzuwenden, wie zahlreiche, von ihm veröffentlichte Abhandlungen beweisen. Die Gegenstände derselben werden ihm zuweilen von außen gegeben und sind nicht alle von gleicher Erheblichkeit. Lehrreich bleibt aber in allen Fällen die geschichtliche Behandlung, welche den historischen Entwicklungsgang auch dort nachweist, wo derselbe bisher nicht wahrgenommen wurde, und von dem exclusiven Pilpulismus auch nicht wahrgenommen werden konnte. Wir haben niemals behauptet, daß »B. Ch.'s« Methode als eine unschuldige Spielerei mit der Orthodoxie Hand in Hand gehen könne. Wir hegen vielmehr die Ueberzeugung, daß darin das Samenkorn neuer Entwicklung liegt, die für das Judenthum heilbringend sein wird. Diejenigen, welche dieser Richtung gegenüber die alte Methode aufrecht erhalten wollen, gleichen Chemikern, die etwa Luft hätten, ihre Wissenschaft auf den Standpunkt zurückzuführen, auf welchem sie sich vor Lavoisier befand.

Manche Herren, die an chronischer Ignoranz oder an chronischer Romantik leiden, werden von solchen Aeüßerungen

unangenehm berührt; ja sie bekommen zuweilen Paroxysmen. Dann schreiben sie, wie wir hören, Allerlei zusammen, das man ihrem Paroxysmus zu Gute halten muß. Die Sachlage wird natürlich dadurch nicht verändert. Indem »B. Ch.« das tal-¹¹¹ mudische Alterthum in seiner Objectivität und in seinem Verhältnisse zu der vor- und nachtalmudischen Zeit zu begreifen beflissen ist, weiß er sich mit den wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit in vollkommener Uebereinstimmung. Denn alle Forschungen auf dem Gebiete der Natur-, Geschichts- und Sprachwissenschaft unterziehen sich heutzutage der Controlle klar erkannter Thatfachen, und subjective Hypothesen werden zurückgewiesen, sobald sie die Feuerprobe dieser Controlle nicht zu bestehen vermögen. Welches ist aber die wissenschaftliche Richtung der Zeit, mit der der frommthuende Zorn der Gegner »B. Ch.'s« in geistigem Rapport steht? Bei ruhiger Erwägung dieser Frage werden die Herren eine unheimliche Isolirtheit, wo nicht gar eine Verwandtschaft ihrer Richtung mit solchen Tendenzen wahrnehmen, zu denen sie sich sicherlich nicht bekennen.

Krankhafte Empfinderei kann uns daher ebenfowenig irre machen, als hämische Rabulisterei. Die Ehre des Judenthums ist und bleibt uns ein theures Gut. Unsere Bestrebungen sind aber gottlob so beschaffen, daß sie dem Judenthume wahre, bleibende, wohlverdiente Ehre bringen werden.



Die Klage über Indifferentismus.¹⁾

1858.

Der Rathschluß Gottes besteht ewiglich,
Die Pläne seines Herzens auf Geschlecht und Geschlecht.
(Ps. 33, 11.)

Der Indifferentismus der heutigen Zeit! Wer hätte hierüber nicht schon oft klagen gehört? Wer versuchte jemals rathend und ermunternd, wünschend und hoffend über jüdische Angelegenheiten zu reden, ohne auf den herrschenden Indifferentismus hingewiesen zu werden? Welchen Eifer für die höheren Angelegenheiten Israel's suchten nicht wohlmeinende Freunde abzukühlen durch die Erinnerung an diesen unverföhnlichen Feind alles Guten? Die Herrschaft des Indifferentismus, sagt man, breitet sich immer mehr aus. Nicht nur in großen Städten, auch in Landgemeinden wußte sich derselbe Eingang zu verschaffen. Nicht nur in den Kreisen reicher Lebemänner, auch in den unteren Schichten gilt sein mächtig gebietendes Wort.

Wer in der Geschichte vergangener Zeiten kein Fremdling ist, den kann diese Klage nicht überraschen. Sie ist nicht neu, stammt nicht von gestern her. Sie blieb keiner Epoche gänzlich unbekannt. Zu allen Zeiten ließen sich Stimmen vernehmen, welche den herrschenden Mangel religiöser Wärme beklagten, und die böse Gegenwart im Verleiche mit einer längst entschwundenen Vergangenheit schonungslos verdammt. Die Anklagepunkte blieben zwar im

¹⁾ Ben Chananja I (1858) 3—10.

Einzelnen nicht immer dieselben, mit dem Wechsel der Zeiten wechselten natürlich auch sie; die Anklage selbst wurde aber niemals zum Schweigen gebracht. Der Zorn über die Gegenwart loderte fort; keine Zeit war so glücklich, seine Flamme erlöschen zu sehen.

4 In strahlendem Lichtglanze steht vor unseren Greisen ihre eigene Jugendzeit. Damals, sagen sie, beseelten religiöse Wärme und Innigkeit jedes jüdische Herz, und dem jüdischen Herkommen wurde in jeder Rücksicht Genüge geleistet von Alt und Jung, von Arm und Reich. Aber siehe, dem Blicke R. Ezechiel Landau's¹⁾ erscheint jene gepriesene Zeit in einem ganz andern Lichte! — Er sieht mit schwerem Herzen den Gebrauch der deutschen Büchersprache beim Jugend- und besonders beim Bibelunterrichte immer mehr Boden gewinnen; die Fruchtlosigkeit seiner Warnungen vor dieser gefährlichen Neuerung betrüben seine Seele tief. Noch tiefer betrübt ihn der Indifferentismus der Reichen, die um Jerusalem nicht trauern, an die Trümmer des heiligen Tempels gar nicht mehr denken, und auch von der Enthaltfamkeit nichts wissen wollte, die unter den Vätern so einheimisch war. »Wehe uns,« ruft er aus, »wie tief ist das Geschlecht unserer Zeit gesunken! Ach, nicht wenig wäre hierüber zu sagen, wenn die Ohren Vieler nicht taub wären für Zurechtweisung und Vermahnung. Es schütze der Ewige seinen Weingarten, und lasse sein Volk nur nicht noch mehr entarten²⁾!«

In diesem Weherufe sind indes die Farben noch schonend aufgetragen im Verhältnisse zu dem Bilde, welches ungefähr ein Menschenalter früher R. Jakob Israel Herschel, gewöhnlich Emden genannt, von seiner Umgebung entwirft. Er klagt über den gänzlichen Verfall der Religion, den die falschen Propheten Sabbathaj Zebi's herbeiführen. Sein Schmerz ergießt sich in den Ausruf: »Die Zeit, wen begünstigt sie? Arge Schakale, die tief uns verwunden durch List und Kabale³⁾!«

1) Oberrabbiner zu Prag, gestorben am 29. April 1793.

2) Z. L. Ch. Ber. Vorr. und zu 28 b. 58 b.

3) Mitp. I, 1.

Die Last der Verantwortlichkeit für die so tief beklagten Uebelstände wälzt Emden zumeist auf sein eigenes religiöses Oberhaupt, den berühmten hamburger Rabbinen Jonathan Eybenschütz, indem er denselben ohne allen Rückhalt vorwirft, daß er als geheimer Anhänger der Sabbathäer im Stillen deren Tendenzen begünstige. Aber auch R. Jonathan ist mit seiner Zeit nichtsweniger als zufrieden. Höchst bedenklich findet er schon die Gleichgiltigkeit vieler Väter gegen den Unterricht ihrer Kinder im Hebräischen und ihre ungebührliche Vorliebe für das Französische und Italienische. Noch unverzeihlicher erscheint ihm der Besuch des Schauspiels, der Komödie und der Oper. Seine scharfe Rüge trifft vollends die Talmudisten, die sich die Kenntniß der Sabbathgesetze nicht aneignen, und selbst die Rabbinen, die das (damals geltende) rabbinische Civilrecht studiren, weil es ihnen Brod bringt, während sie das Studium des Ceremonialgesetzes hintersetzen und vernachlässigen¹⁾.

Die Thatfachen, die diesen Klagen zu Grunde liegen, sind leicht erklärlich. Sie hatten theils in der sich allmählig hebenden socialen Stellung der Juden ihren Grund, theils verdankten sie ihren Ursprung der Bewegung, zu der die sabbathäische und noch mehr die mendelssohnische Schule den Anstoß gab. Ist aber die Anklage der Zeit überhaupt als Erzeugniß dieser Einflüsse zu betrachten? — Nimmermehr! Sie ist viel älter. Auch frühere Geschlechter sahen ihre Quellen nicht versiegen.

Im 17. Jahrhundert tadelt R. Meir Schiff in Fulda die profanen Gespräche, die sich allmählig in die Synagogen einschleichen²⁾, klagt R. Lipmann Heller, der zu Prag, Wien, Vladimir und Krakau Rabbiner war, über die in den Gemeinden herrschende Willkür³⁾ und über Hinneigung zu karaitischen Irrthümern⁴⁾, und findet R. Hirsch Koidenower in Frankfurt

1) J. Deb. II. 27 b. 47 a. 67 d.

2) Derusch Waëthchanan 17^a ed. Brünn.

3) Eduj. 8, 7.

4) L. Chamudoth 9.

am Main zu seinem tiefften Leidwesen an der Toilette der jüdischen Frauen seiner Umgebung nichts, wodurch sie als Jüdinnen kenntlich würden¹⁾.

Im 17. Jahrhundert geißelt R. Salomo Luria die deutschen Juden, die es ihren Reichen hingehen lassen, wenn sich dieselben von der Beobachtung mancher Speisegesetze dispensiren, dagegen ein Zetergefchrei erheben, wenn Jemand das Erlaubte unbedeckten Hauptes genießt²⁾! Sein Zeitgenosse, R. Abraham Menahem aus Porto, dehnt das Verbot der Thora »du sollst vor einen Blinden keinen Anstoß legen (3. M. 19, 14.)« auch auf diejenigen aus, von welchen ungenügend vorbereitete Personen zur Bekleidung des Rabbiner-amtes autorisirt werden, »was in unserer Zeit,« fügt er hinzu, »leider nur zu oft geschieht³⁾!« Im 15. Jahrhundert schildert R. Salomo Alami die Zeit mit schwarzen Farben⁴⁾. Ein Jahrhundert früher klagt R. Jakob b. Ascher über die Lauheit der spanischen Juden, die es nöthig macht, die Handhabung des Schofars am Neujahrstage mit Geld zu erkaufen⁵⁾.

Setzen wir unsern Gang durch die Jahrhunderte aufwärts fort, so erblicken wir im Chore derer, die ihre Zeit anklagen, auch hocherleuchtete Männer wie R. Lipmann aus Mühlhausen, R. Mose den Maimon, R. Abraham Ibn Esra, R. Bachja Ibn Bakuda und R. Saadia Gaon.

R. Lipmann findet die Anmaßung der Kabbalisten wie nicht minder den Starrsinn manches eingewurzelten Irrthums verwerflich, der nicht zu bewegen ist, von seinen »leeren Lehren«⁶⁾ zu lassen. Maimonides hat von seinen Zeitgenossen eine sehr ungünstige Meinung⁷⁾; nicht viel besser denkt Ibn Esra von den seinigen⁸⁾. Ibn Bakuda sieht den Indifferentismus in

1) Kab ha-jaschar.

2) RGA 72.

3) Minchah Belulah zu St.

4) Igg. Mušar ed. Jellinek. Leipzig, 1854.

5) T. O. Ch. 585.

6) שטח שטח.

7) B. d. Sitten 6. 1.

8) 2 M. 20, 7. und an a. St.

weiten Kreisen verbreitet¹⁾, und Saadia weist auf die Hochmüthigen seiner Zeit hin, die »sich einbildeten, daß das, was sie verwerfen, auch wirklich nichtig und was sie festhalten, thatsächlich etwas Beständiges sei; die in die Abgründe der Verkehrtheit versunken, und bereits bei den Schlünden des Verderbens angelangt sind²⁾.«

So lauten die Anklagen fast eines Jahrtausends! Vom Eufrat und vom Guadalquivir, von der Weichsel und vom Nil dringen sie zu unseren Ohren! Immer und allenthalben tritt in verschiedenen Gestalten dieselbe Anklage auf: die Anklage der jeweiligen Gegenwart!

Ursachen dazu waren ohne Zweifel stets vorhanden. Bei der Unvollkommenheit unseres Geschlechtes kann es an solchen Ursachen niemals fehlen. Männer von hohem Ernste und tiefer Religiosität müssen auch bei der mildesten Beurtheilung ihrer Zeitgenossen manches Tadelnswerthe an denselben entdecken. Bei einem tiefern Blicke in die Natur und Beschaffenheit der mannigfaltigen Anklagen wird indes andererseits wohl auch eingeräumt werden müssen, daß nicht immer unbefangene Beobachter das Wort der Anklage führten, und daß die Verurtheilung der Zeit nicht selten aus einer einseitigen und daher irrigen Beurtheilung derselben hervorgegangen ist. Oft waren die Forderungen und Ansprüche an die Zeit überspannt, und man hatte kein Recht zu zürnen, wenn dieselben unerfüllt blieben. In vielen Fällen war es bloß die Beobachtung eines engen Kreises, welche die Wehklage veranlaßte, es würde in der Welt nur immer schlimmer! Dem schwachen Auge schien es beim Anblicke eines dünnen Baumes, als wäre der ganze Wald im Absterben begriffen. Und das vorgerückte Alter erhebt die eigene, weit bessere Jugendzeit schon deshalb so wortreich über die Gegenwart, weil es vergißt, daß ein Auge, aus welchem das volle Feuer der Jugend strahlt, die Erscheinungen des Lebens ganz anders ansieht als das, welches die Last der Jahre schon halb geschlossen hat. Alle diese Wahrnehmungen reichen wohl hin

1) Herzenspflichten, Einleitung.

2) Emunoth We-Deoth, Einl. S. 19. d. Fürst'schen Uebers.

zur Begründung der alten Warnung: »Sprich nicht: wie ist es geschehen, daß die früheren Tage besser waren als diese; denn nicht aus Weisheit fragst du also¹⁾.«

Auf die Befangenheit früherer Zeiten und überwundener Standpunkte mitleidig hinabzusehen, ist nun freilich nicht schwer. Viel schwieriger ist es, Werth und Wahrheit an der eigenen Richtung unparteiisch zu beurtheilen. Wer könnte thöricht genug sein, zu meinen, er allein habe den Stein der Weisen gefunden, und nur er halte das Kleinod der Wahrheit in der Hand? »Alle Wege des Mannes sind rein in seinen Augen; aber der Ewige ermißt die Geister²⁾.« Mehr als auf jedem andern Gebiete gilt auf dem des Geistes und des Gemüthes die Regel: »Seid bedächtig im Urtheile³⁾!« Der Israelite, der seinen Brüdern den Vorwurf des Indifferentismus machen möchte, erwäge daher zuvörderst gewissenhaft, ob ihm nicht Verkenennung den lieblosen Vorwurf in den Mund lege.

Die Synagogen und Schulen, die vor unseren Augen emporblühen; der Eifer, mit welchem zahlreiche Gemeinden die Verherrlichung des gemeinsamen Gottesdienstes antreiben; die Opfer, die gebracht werden, um dem Pfluge und der Werkstätte tüchtige Kräfte zuzuführen, dem Nachwuchse des Lehrerstandes die Sorgen der Vorbereitungszeit zu vermindern, Armen und Nothleidenden ihr Geschick zu erleichtern, Sterbenden den letzten Liebesdienst zu erweisen und die Ruhestätten der Entschlafenen in freundliche Gärten zu verwandeln; — alle diese Kundgebungen der Zeit sind doch wahrlich keine Kinder des Indifferentismus!

Aber auch die Pflege, deren sich die jüdische Wissenschaft und Litteratur erfreut, giebt Zeugniß von dem vorhandenen regen und lebendigen Eifer für Israel's Lehre und Ehre. Das Rabbiner-Collegium in Padua, dessen Fortbestand gegen Ende des vorigen Jahrzehnts in Frage gestellt war, hat sich in den letzten Jahren wieder consolidirt. Das Rabbiner-Seminar zu Breslau erfreut sich von Jahr zu Jahr eines

¹⁾ Pred. 7, 10.

²⁾ Spr. 16, 2.

³⁾ Aboth 1, 2.

größern Besuches und einer wärmern Theilnahme. Wer kennt nicht den Namen seines großherzigen Stifters, des Commerzienrathes Jonas Fränkel?

Der zeitgemäßen Verbesserung der Rabbinerschule zu Metz wird in Frankreich viel Sorgfalt zugewendet. Die projectirte Verlegung derselben nach Paris ist Gegenstand lebhafter Discussion.

Um dem herkömmlichen Talmudstudium seine früheren Zufluchtsstätten zu erhalten, entsteht 1852 zu Preßburg ein eigener Verein, und vermehrt Herz Kohn aus Kremfier 1857 den Stiftungsfond des Beth ha-Midrash zu Hollschau in Mähren. Das Interesse an der Litteratur des Judenthums nimmt allenthalben, besonders aber in Deutschland, einen früher nie gekannten, vielversprechenden Aufschwung. In London fährt die Gesellschaft für hebräische Alterthümer fort, Schätze der jüdischen Litteratur der Vergessenheit zu entreißen. In Paris widmet einer der gelehrtesten Juden, Salomon Munk, einem der reichsten Juden, Rothschild, eines der bedeutungsvollsten Werke der jüdischen Religionsphilosophie: den Führer der Verirrten von Maimonides. Jener edirt das Werk zum ersten Male in der Sprache, in der es der Verfasser schrieb, mit französischer Uebersetzung und tief eingehenden Erläuterungen; dieser bestreitet mit feltener Munificenz die Druckkosten, und läßt das prachtvoll ausgestattete Buch an Gelehrte vertheilen. Samuel David Luzzatto, der Meister der Schriftauslegung und der hebräischen Dichtung, wagt die Herausgabe seiner Bearbeitung des Propheten Jesajas, einer Frucht vierundzwanzigjährigen Fleißes, kaum mehr zu erwarten; und siehe, der einzige Albert Cohn in Paris, unser rühmlich bekannter Landsmann, macht die Veröffentlichung möglich.

Sollte nun der Anblick solcher Regsamkeit im Leben und in der Litteratur nicht geeignet sein, die Klage über Indifferentismus zu entkräften und eine gerechtere Würdigung der Gegenwart und ihrer Bestrebungen zu begründen? — Denjenigen, welche trotzdem die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart erheben, geben wir Folgendes zu bedenken. Die Zeiten hängen eng zusammen, wie eine Kette.

Die Gegenwart bildet sich jedesmal aus der Vergangenheit heraus, geht aus den Factoren derselben als Product hervor. Wer die Gegenwart schonungslos verdammt, hält daher auch Gericht über die Vergangenheit!

Es ist mithin keine Geringschätzung, sondern die Ehrenrettung der letztern, wenn Rapoport mit vieler Wärme der Anschauung das Wort redet, nach welcher die Geschlechter im Laufe der Zeit nicht immer tiefer sinken, wie manche wähnen, sondern immer höher steigen auf der Leiter der Vollendung. Diese Anschauung will Rapoport sogar in den Worten des Tannaiten¹⁰ R. Akiba entdeckt haben¹⁾! — Hinweg also mit jeder einseitigen Ueber- oder Unterschätzung einzelner Zeiten und Geschlechter! Lasset uns gerecht sein gegen die Vergangenheit, ohne gegen die Gegenwart ungerecht zu werden. Lasset uns die Vergangenheit gründlich erkennen, um uns mit der Gegenwart desto leichter zu verfühnen. Lasset uns die Forderungen der Zeit, in welche Gott unser Dasein versetzt hat, weise beachten, und die Opfer und Anstrengungen, die sie verlangt, gern übernehmen, um unsern hoffenden Blick desto getroster auf eine schönere Zukunft richten zu können. So bewahren wir unser Herz vor Mißmuth und Ungeduld. So arbeiten wir an dem uns zugewiesenen Tagewerke mit jener frohen Zuversicht, die Gott nicht zu Schanden werden läßt!

¹⁾ Kerem Chemed V 183.



Die Tradition.¹⁾

1861.

חכם שלמה יצחק לוקא טוב

Kalir.

Wie der hörbare Laut älter ist, als dessen sichtbares Zeichen, und Sprache älter ist, als die ältesten Hieroglyphen, so ist die mündliche Ueberlieferung älter, als die älteste schriftliche Urkunde. Auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung wurden ursprünglich alle Einsichten und Erfahrungen, alle Erkenntnisse und Fertigkeiten, alle Sitten und Gewohnheiten von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt. Die Anfänge der Litteratur bei allen Völkern der Erde, die Dichtungen und die Gefänge, traten nicht in schriftlichem Gewande, sondern in mündlicher Darstellung auf, und gingen lange von Mund zu Mund, bevor sie durch Aufzeichnung und durch Abschriften vervielfältigt werden konnten. Und selbst in unserer Zeit, wo gewaltige Naturkräfte in Bewegung gesetzt werden, um den schriftlichen Verkehr zu erleichtern, giebt es noch immer ganze Schichten der Gesellschaft, welche das, was sie wissen und können, was sie verstehen und leisten, einzig der mündlichen Tradition und Anweisung verdanken. Ja, die Grundlage und unerlässliche Bedingung aller Bildungsfähigkeit, alles geistigen Gebens und Empfangens, die Kenntniß der Muttersprache, wird in ihren ersten Elementen durch mündliche

¹⁾ Ben Chan. IV (1861) 223—227. 231—234. 286—288. 301—303. 333—338. 344—346. 359—361. 394—397. 417—422. 425—428.

Mittheilung erlangt. So ist die lebendige Tradition bis auf den heutigen Tag eine frische, reiche, unverfägbare Quelle der Menschenerziehung und Menschenbildung. Nicht minder erweist sie sich als eine sorgsame Pflegerin mannigfaltiger Eigenthümlichkeiten, welchen wir nicht nur bei ganzen Nationen und Ständen, sondern auch bei einzelnen Familien begegnen.

Auch in Israel ist der Epoche des Schriftthumes die Epoche mündlicher Ueberlieferung vorangegangen. Denn ob man mit Olshausen annimmt, Moses habe die ägyptische Schrift in einer für die Hebräer passenden Art verändert und sei so Urheber des althebräischen, und somit auch unseres jetzigen Alphabets geworden; oder ob man mit Hitzig die Erfindung der Schrift unmittelbar den Hebräern zuschreibt¹⁾, oder dieselbe aus einem andern Ursprunge herleitet: immer wird man anerkennen müssen, daß die vormosaische Zeit nicht nur geschichtliche und genealogische, sondern auch religiöse Ueberlieferungen besaß, wie die Institutionen der Beschneidung und der Leviratehe unzweifelhaft beweisen. Ebenso gewiß ist es, daß sich in der nachmosaischen Zeit das Verständniß des geschriebenen Gesetzes durch mündliche Ueberlieferung erhalten und fortgepflanzt hat. Um sich einen klaren Einblick in das Maß der mündlichen und schriftlichen Belehrung zu verschaffen, muß man bedenken, daß die Kunst des Schreibens im Alterthume nicht sehr verbreitet war²⁾. Der Chronist erwähnt Geschlechter von Schriftkundigen oder Schriftgelehrten (I. 2, 55), und es ist hinlänglich bekannt, daß jegliche edle Kunst der Vorzeit in der Pflege damit betrauter Geschlechter eine ebenso förderliche Gunst fand, als Gewerbe und Verkehr im Mittelalter in den Zünften. Die

¹⁾ S. d. Nachw. b. Saalschütz, Archäologie der Hebräer I 349. Die Mischna führt den Ursprung der Schrift auf den Abend des letzten Schöpfungstages zurück, wie Ab. 5, 6 schon in dem Rasebi zugeschriebenen Kommentare und von Menachem Meiri richtig erklärt wird.

²⁾ In der Mischna (Gitt. 6, 7) wird die Möglichkeit vorausgesetzt, daß der hohe Senat zu Jerusalem des Schreibens unkundig sei. Chul. 9 a.: 3 Dinge lerne jeder Schriftgelehrte: schreiben, schlachten und beschneiden.

Masse der Nation stand in der biblischen und in der talmudischen Zeit dem Schriftthume ziemlich fern; sie wurde nicht durch Bücher und Schriften, sondern durch den Mund ihrer Propheten und Sänger, ihrer Weisen und Schriftforcher, belehrt.

Wie wenig die Thora selbst geneigt war, bei der Masse ²²⁴ der Nation Büchergelehrsamkeit vorauszusetzen, beweist die Vorschrift, am Laubhüttenfest eines jeden Erlaßjahres das Gesetz öffentlich vorzulesen¹⁾. Aber nicht nur die populäre religiöse Erkenntniß, sondern auch die theologische Gelehrsamkeit hatte zu allen Zeiten der mündlichen Ueberlieferung unendlich viel zu verdanken. Und sind endlich nicht auch die Tugenden, welche an dem jüdischen Stamme so oft gepriesen werden, — Familienreinheit, Wohlthätigkeit, religiöser Gemeinfinn, Sabbathfeier, — das Erzeugniß der lebendigen, practischen Ueberlieferung; sind sie nicht traditionell? Die hohe Bedeutung der mündlichen Belehrung und Ueberlieferung wird mithin nicht in Zweifel gezogen werden können. In diesem Sinne ist die Tradition eine unleugbare Thatfache der Geschichte. Dagegen bedarf die vulgäre Traditionsdoctrin einer tiefer eingehenden Prüfung, bevor derselben der von ihr in Anspruch genommene geschichtliche Boden zugesprochen werden kann.

Zunächst wird man hier die sprachliche Ueberlieferung in's Auge zu fassen haben. Die Resultate der neuern Forschung haben bekanntlich dargethan, daß die althebräische Sprache unter den Gelehrten Israel's viel länger fortlebte, als man früher anzunehmen gewohnt war. Die Psalmen der makka-

¹⁾ 5 M. 31, 10—13. Seit der hasmonäischen Zeit geschah die Verlesung durch den Landesfürsten; die vorgelesenen Abschnitte der Schrift hießen daher Königsparascha: Sota 7, 8. T. Sota VII, 308. und waren sämmtlich dem 5. Buche der Thora entnommen. Für das, was Maim. H. Chag. 3, 6. sagt, ist der Quellennachweis noch zu liefern. Es verdient bemerkt zu werden, daß die bezüglichen Schriftverse in unseren Sifre-Ausgaben ganz unbeachtet geblieben sind.

bäifchen Zeit, über welche Rapoport in der Altneufynagoge in Prag mit befonderer Vorliebe zu predigen pflegt, liefern den thatfächlichen Beweis, dafs in jenen Tagen des nationalen Aufschwunges und der freiheitlichen Begeisterung nicht nur David's Schwert wieder gefchwungen wurde, fondern auch David's Leier wieder ertönte. »Lobeserhebungen Gottes find in ihrer Kehle, und zweifchneidiges Schwert ift in ihrer Hand¹⁾);« dieses wohlverdiente Zeugniß giebt ein Lied jener Zeit den hasmonäifchen Helden und Dichtern. Nichtsdeftoweniger fteht es feft, dafs fchon innerhalb der biblifchen Zeit die Kenntniß des Klaffifch-hebräifchen im Abnehmen begriffen war²⁾. In den talmudifchen Schulen, namentlich den paläftinenfichen, war die hebräifche Sprache ebenfalls nicht ganz ausgeftorben. Die Bedeutung manches biblifchen Wortes kann durch den mifch-nifchen Sprachgebrauch eruirt werden³⁾. Manche Lehrer munterten zur Pflege der heiligen Sprache auf⁴⁾, und manche fchriftftellerifche Erzeugniffe in ungebundener und gebundener Rede haben fich aus jener Zeit erhalten⁵⁾. Allein trotz der wiederholten Anftrengungen, die fprachlichen Kenntniffe jener

1) Pf. 149. 6.

2) Gefenius, Gefchichte der hebräifchen Sprache und Schrift. §. 12. Zunz gottesd. Votr. 22.

3) Gefenius, von d. Quellen d. hebr. Wortforfchung. XXIV. Anm. 59. Geiger, durch Tradition erhaltene Bedeutungen (Zeitchr. IV 223.) S. bef. Luzzatto, Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua ebraica Padua 1836. §. 79. LB. d. Orients 8, 2 ff. Kufari 3. 67. Das im Tractates Jehamot häufig vorkommende, bisher miföverftandene חֲסִידָא bedeutet offenbar »Verbindung« woraus die einzig richtige Erklärung von 5 M. 26, 17. 18. folgt.

4) J. Sabb. 1. 3. Ende angeführt v. Luzzatto, Proleg. §. 78. L. B. d. Or. 7, 832. B. Kama 83 a. R. Jehuda I.: לֵשׁוֹן סוֹרֵסִי בְּאָרְצִי וְיִרְאֵל לִמֶּנִּי. Der darauf folgende, dem R. Joſe zugefchriebene Ausſpruch gehört ohne Zweifel dem R. Joſef b. Chijja in Pumbeditha um 319. Sifre II. 46. Die Vorſchr. שִׁירֵי עַמִּי לַיהוָה, welche fich auch T. Chagiga I. findet, (f. Sef. ha-Rikma IV) fehlt aber Sukka 42 a. R. ha-Schana 26 b. Maim. Miſchnah-Commentar Ab. 2, 1.

5) Dukes zur Kenntniß der neuhebr. relig. Poesie Seite 1—5. Mortara in Joſt's Annalen 1840, 209, 216, 224. Dukes, rabb. Blumenleſe 245—259.

Schulen zu verherrlichen, ist es doch unleugbar, daß das Sprachgefühl in denselben bedeutend abgeschwächt war¹⁾.

Bei der Erklärung dunkler biblischer Wörter und Stellen wird man von der Tradition in der Regel im Stiche gelassen²⁾. Dagegen werden bald einfache Ausdrücke mißverstanden³⁾, bald die gewöhnlichsten grammatischen Formen verkannt⁴⁾. Alles dies kann nun den alten Schulen nicht zum Vorwurfe gereichen. Gewaltige, zum Theil weltgeschichtliche Ereignisse haben, wenn auch nicht das Herz und die Hoffnung, so doch die Zunge und die Sprache der Juden bezwungen und überwältigt. Mit anderen nationalen Gütern und Schätzen kam ihnen auch ein Theil ihres nationalen Sprachschatzes abhanden, ohne daß es innerhalb der Grenzen der Möglichkeit lag,

1) Hieher gehören die Verba הורע, הורחל, הורס, so wie das Genus von שרה und Anderes, was den Francogermanen gar nicht auffiel, unter den Spaniern aber schon frühzeitig vertheidigt werden mußte. S. ha-Rikma VIII. Main. Mišnah-Komm. Terum. 1, 1. Geiger's Spr. d. Mišnah. 6, 23. Der Kanon: לשון הכתוב לעצמה לשון חורא לעצמה Ab. Sara 58 b. constatirt bloß die Thatfache, ohne dieselbe zu rechtfertigen oder zu motiviren. R. Lipm. Heller schenkt unter allen Mišnaherklärern diesem Kanon die meiste Aufmerksamkeit; f. Erub. 10, 13. Joma 7, 5. Temura 5, 1. Tamid 5, 3. Ohol. 9, 15.

2) Man denke nur an אכרך, צפנה פעה, אכרך (1 M. 41, 43. 45), טושח (2 M. 13, 10), שיעטו (3 M. 19, 19), Stellen wie 1 M. 6, 3. 49, 10. 5 M. 22, 9. 32, 5. u. a. M.

3) Gefenius, von d. Quellen d. hebr. Sprachforschung, XXV., כנה, חרעט, רגלים. S. 3 M. 7, 18. und den Meummer daf. die Erklärung von דמע Mechilta Mišchpat. 19, 97 Friedm. In 3 M. 22, 7.: ובה השמש ובהר wird das Schlußverbum nicht auf die Person die rein wird, sondern auf die Sonne bezogen (Berach. 2 a. b. Vergl. d. Ausl. v. 5 M. 25, 6. in d. Bar. Jeb. 24 a. die merkw. Anw. v. 2 M. 22, 14 in den talm. Verfügungen B. Mezia 97 a.

4) Die Verwechslung von Kal und Hifil in 2 M. 23, 2, welche schon in der Mišnah Sanh. 1, 1. vorkommt, und Chul. 11 a. wiederholt wird. Ob החוצה 5 M. 25, 5. als Adjectiv oder als Abverb aufzufassen sei, ist nach der bab. Gemara ein streitiger Punkt zwischen den Schulen Schammaj's und Hillels (Jebam. 13 b.) Hieher gehört auch die Discussion über דבה חורא לשון בני אדם (Kidd. 17 b. und d. Parallelst.) sowie überhaupt die Wortpreffungen der emphatischen Schriftauslegung. Die apologetische Exegese der neuern Zeit geht meist von willkürlichen Voraussetzungen aus.

die lebendige Ueberlieferung durch Anwendung eines wissenschaftlichen Apparates zu ersetzen. Diese Möglichkeit war jedoch kaum geboten, als karaitische und rabbanitische Forscher in edlem wissenschaftlichem Wetteifer ihre ganze Kraft und Thätigkeit in Bewegung setzten, um die sprachlichen Dunkelheiten der Schrift mit den ihnen zu Gebote stehenden Hilfsmitteln aufzuhellen. Unsere Zeit bietet infolge ihrer philologischen und archäologischen Errungenschaften einen viel größern Reichthum solcher Hilfsmittel, und es ist die Aufgabe der heutigen jüdischen Theologie sich der ganzen Fülle dieser Hilfsmittel zu bemächtigen, um dieselben mit wissenschaftlichem Sinne und frommer Pietät auf den Altar der Schriftforschung niederzulegen. Von der Lösung dieser Aufgabe entfernen sich aber diejenigen am meisten, die, jene Hilfsmittel verschmähend, den blinden Lärm zu Gunsten der vulgären Traditionsdoctrin als Bereicherung der jüdisch-theologischen Litteratur ansehen, oder doch dafür ausgeben, ohne zu bedenken, daß ihre leidenschaftliche Parteigängerei der jüdischen Dogmatik nur peinliche Verlegenheiten bereiten muß. Statt sich in fanatischen Expectationen zu ergehen, sollten sie lieber das Problem zu lösen versuchen, wie es denn gekommen sei, daß die Tradition, welche angeblich im Besitze der Erkenntniß von untergeordneten Specialitäten und Minutien blieb, dennoch das Verständniß selbst religionsgesetzlicher Bibelstellen und die sichere Kunde von der ältern Uebung mancher hochwichtiger Religionsgebräuche gänzlich verloren hat¹⁾.

Dazu gefallen sich noch chronologische Probleme. Die

¹⁾ Man denke nur an d. Namen d. verbotenen Vögel 3 M. 11. 13—19. Hier wird auf die Tradition im Allgemeinen großes Gewicht gelegt (חכמה, Chul. 63 b), und doch giebt dieselbe über das Specielle keinen Aufschluß. Ueber die Beschaffenheit der Karettrafe herrscht undurchdringliches Dunkel, das von der Tradition nicht erhellt wird (Raschi Sabb. 25 a. Toß. Jebam. 2 a. vertreten die materialistische, Maim., H. Tefchuba 8. 1., Nachman., 3 M. 18, 29, und Mendelssohn, 4 M. 35, 31., die spiritualistische Anschauung Lebensalter S. 244) Der ältere Schofar-Ufus am Neujahrstage ist streitig. Nach R. Serachja ha-Levi fand dasjenige Blasen, welches jetzt für so wesentlich gehalten wird, daß es auch im hamburger Tempel beibehalten blieb, im talm. Alterthume gar nicht statt: Rosch ha-Schana, Abf. 3.

beiden Verzeichnisse der Traditionsdepositäre, welche die Mischna enthält¹⁾, sind viel zu allgemein gehalten, als daß dieselben geeignet sein sollten, eine vollständige Kette der Paradosis zu liefern. Den ersten Versuch einer solchen Kette bringt die 884. verfaßte »Ordnung der Tannaiten und Amoräer«, indem sie die Richter und die in der Schrift genannten Propheten als Depositäre der Paradosis anführt. Abraham ben David ha-Levi scheint diese Kette nicht gekannt zu haben, indem seine im Jahre 1161 geschriebene Chronik trotz ihrer ausgesprochenen antikaraitischen Tendenz über die biblische Zeit flüchtig hinwegelt. Einen ausführlicheren Versuch, die Continuität der Ueberlieferung nachzuweisen, machte Maimonides fünfzehn Jahre später (1176) in der Vorrede zu seinem Mischna Thora, nachdem er in seiner Einleitung in die Mischna von der Zeit des ersten Tempels nur einen kurzen allgemeinen Umriß gegeben hatte.

Seine Kette unterscheidet sich von der der »Ordnung«²⁾ in Betreff der biblischen Zeit dadurch, daß sie aus der Richterperiode nächst den »Alten« nur Pinchas, Eli und Samuel namhaft macht. Die bezügliche Forschung ruhte von nun an über hundert Jahre, bis sie von Menachem ben Salomo ha-Meiri aus Perpignan wieder aufgenommen wurde. Aber auch Menachem läßt sich in Bezug auf die biblische Zeit ebenso wenig in eine nähere Erörterung ein, als sein Zeitgenosse Isak Israeli, der am Schlusse seines astronomischen Werkes »Jesod Olam« ebenfalls auf die Träger der Ueberlieferung zurückkommt. Ausführlich und seinen dem Maimonides folgenden Zeitgenossen Abr. Zakuto weit hinter sich zurücklassend läßt sich über diese Träger zuerst Don Isak Abravanel vernehmen. Derselbe construirt in seinem Aboth-Commentare den Verlauf der Religionsgeschichte Israel's dergestalt, daß vier Gruppen

1) Pea 2, 6. Die Erwähnung der Quaderhalle berechtigt zu der Annahme, daß das. von R. Gamaliel I. die Rede sei; f. Juchasin 63 a. Krakau. Ueber die Verbindung der Paare mit den Propheten f. Ben Chan. I, 200. Das ausführlichere und daher wohl jüngere Verzeichniss steht bekanntlich an der Spitze der Vätersabschnitte. S. auch 56 b. und Aboth de Rabbi Nathan 1.

von je zwölf Personen als Traditions-Depositäre zum Vorscheine kommen: 1. Gruppe: Othniel, Ehud, Barak, Gideon, Thola, Jair, Jiftach, Ibcan, Elon, Abdon, Simfon, Eli. 2. Gruppe: Samuel, Gad, Achija, Elias, Elifa, Hofea, Amos, Jefaja, Micha, Joel, Jeremia, Ezechiel. 3. Gruppe: welche angeblich aus Zeitgenossen besteht: Chaggaj, Zecharja, Maleachi, Zerubabel, Mardechai, Efra, Jofua der Hohepriester, Seraja, Raalja, Mifpar, Rechum, Nehemia. 4. Gruppe: Antigonus der Sochite, Joſe b. Joëfer mit Joſe b. Jochanan, Jofua b. Perachja mit Nittaj aus Arbel, Juda ben Tabbaj mit Simon b. Schetach. Schemaja mit Eutalion, Hillel mit Schanmaj, Simon b. Hillel, Gamaliel I., Simon I., Jochanan b. Zakkaj, Gamaliel II., Simon II., worauf die Paradoſis durch R. Jehuda den Heiligen ſchriftlich fixirt wurde.

Ohne uns hier auf eine nähere Prüfung dieſer Geſchichts-conſtruction einzulaffen, glauben wir jedenfalls auf die Zuſtimmung aller Kundigen rechnen zu dürfen, wenn wir behaupten, daß derſelben ungeheure chronologiſche Schwierigkeiten entgegenſtehen. Geſetzt nun, die Schwierigkeiten wären nicht unüberwindlich, ſo müßte man dieſelben doch zuvörderſt wiſſenſchaftlich überwunden und beseitigt haben, bevor man daran geht, über eine ſo höchſt unſchuldige Wiſſenſchaft, wie die Chronologie iſt, in fanatiſcher Verblendung den Stab zu brechen, und den religiöſen Charakter derjenigen zu verdächtigen, welche die Thatſachen der Geſchichte eben nicht anders als in chronologiſcher Aufeinanderfolge zu begreifen vermögen! Wir ſind weit entfernt, die Freunde anachroniſtiſcher Angaben lieblos zu beurtheilen, und dieſelben in ihren Träumen zu ſtören. Wenn ſie aber auf dem Gebiete der Litteratur für eine Anſchauung in die Schranken treten, nach welcher Eli Schüler des Pinchas und Efra Schüler des Baruch ſein müßte, ſo treiben ſie wirklich die romantiſche Paſſion viel zu weit, als daß ſie nicht gemahnt werden ſollten, auch den Ziffern der Zeitrechnung einige Aufmerkſamkeit zu widmen.

Wir wollen indes einen Augenblick von den chronologiſchen Schwierigkeiten abſtrahiren. Wird dann der Boden feſter unter unſeren Füßen? Wir zweifeln ſehr daran.

Manche neuorthodoxe Romantiker dünken sich allerdings lauter Jofuas. Sie erwarten, daß auf ihren Posaunenstoß die Mauern der Wissenschaft einstürzen werden. Welche Illusion! Die Mauern bleiben unerschüttert, wie gewaltig auch der Posaunenschall ertönen mag. Wir denken hiebei zunächst an die wissenschaftliche Einsicht in den biblisch-geschichtlichen Pragmatismus. Denn wenn es auch eine Ueberschätzung der hieher gehörigen Leistungen wäre, zu behaupten, die Acten der Forschung seien bereits geschlossen, so daß nichts mehr zu ergründen, zu entdecken, zu berichtigen, zu ergänzen bliebe; so ist doch die Erforschung und die Erkenntniß der verschiedenen biblischen Epochen jedenfalls so weit gediehen, daß nicht wenig Muth dazu gehört, Jesta und Samson als Pfleger und Förderer halachischer Studien, als gelehrte Talmudisten darzustellen, und der Zeit der Richter und der Könige die Kenntniß der mischnischen Halachas zu vindiciren. Die Berufung auf die mittelalterlichen Autoritäten, insonderheit auf Maimonides, ist hier nicht vom geringsten Belange. Auf dem Gebiete der philosophischen Speculation hat sich Maimonides allerdings sehr frei bewegt, und er hat sich nicht gescheut, eine ganze Reihe talmudischer Halachas seiner philosophischen Anschauung unterzuordnen und aufzuopfern. Aber historische Forschung war seiner Zeit fremd, und er selbst betrachtete die Beschäftigung mit Geschichte als eiteln Zeitverderb. Historische Kritik sucht man bei ihm vergeblich. Es ist daher natürlich, daß er manchen in der Agada enthaltenen Legenden und Sagen geschichtlichen Charakter beilegt, und Zustände späterer Zeiten in frühere Zeiten zurückverlegt¹⁾. So erklärlich nun alles dies ist, so reicht doch selbst die Autorität des Maimonides nicht hin, offenkundige Thatfachen der Geschichte zu ignoriren, oder denselben gar zu widersprechen.

Und ist damit die Darstellung der Schwierigkeiten, welche die vulgäre Traditionslehre zu überwinden hat, etwa erschöpft? Nichts weniger als dies! An der Grenze angelangt, welche die

¹⁾ H. Beth ha-Bechira 2, 2. Aboda Sara 1, 3. Sanh. 2, 1. דמיון f. K. M. daf. More 1 71.

biblische und talmudische Zeit von einander scheidet, kann der Forscher die Frage nicht unterdrücken: Woher kommt es, daß die ganze Ausdrucksweise der Paradosis einen jüngern Ursprung verräth? Weder an den Namen, mit welchen sie selbst bezeichnet wird, noch an der Sprache, in welcher sie ihre Lehren vorträgt, ist die Spur des biblischen Hebraismus zu erkennen. Hat sich nun die Tradition schon in der ältern biblischen Zeit des jüngern, vielfach chaldaisirenden Hebraismus bedient? Dies ist gar nicht denkbar! Die Factoren der
 226 Entstehung des halachischen Dialectes liegen so klar vor Augen, daß dessen Existenz vor der Einwirkung jener Factoren geradezu unmöglich erscheinen muß. Die Annahme aber, daß der ganze Apparat der Paradosis zu irgend einer Zeit aus dem Biblisch-Hebräischen in's Talmudisch-Hebräische übertragen wurde, ist vollends viel zu abenteuerlich, um eine Widerlegung zu verdienen. Auch läßt sich der Ursprung und der Entwicklungsgang der Traditions-Terminologie so klar nachweisen¹⁾, daß über die Zeit der Entstehung derselben kaum Zweifel übrig bleiben kann.

Die Wortführer der vulgären Traditionsdoctrin beschränken sich darauf, den mosaischen Ursprung der Tradition zu accentuiren, ohne zu bedenken, daß dieser Ursprung unbedingt zugegeben werden kann, ohne daß dadurch die Einwürfe beseitigt, oder auch nur abgeschwächt würden, welche die Sprachkunde, die Chronologie, die pragmatische Geschichte gegen jene Doctrin erheben. Soll die jüdische Theologie diese Wissenschaften gänzlich ignoriren, um sich dem Gespötte der

¹⁾ Man betrachte nur das bedeutungsvolle הלכה. R. Nathan erklärt es in aller Unbefangenheit als »Sitte, Gebrauch«, indem er das arab. *al-sira* vergleicht. Mußafia belegt die Erkl. mit Onk. 2 M. 21, 9. und mit dem talm. סניא (f. Sanh. 6 a.); mithin: was gäng und gäbe ist. Daher steht in der Mischnah die »Halacha« als »Gebrauch« dem »Din« als dem »Urtheile« entgegen (Jebam. 8. 3. Kerith. 3, 8). Daher ist im Talmud auch von הלכות טרינה die Rede (Kidd. 38 b.). Als die Bedeutung der Halacha potenziert wurde, wurde derselben der eigentliche Gebrauch entgegengesetzt: אנה אחר מנה וזה אסרה הלכה (j. Schebliith 5, 1). המנהג טובל את ההלכה (j. B. Mez. 7, 1). Letzteres in Bezug auf civilrechtliche Fragen.

Denker preiszugeben? Soll das horazische »credat judaeus Apella« aufgefrißt werden? Wird dies von Israels Weisheit und Einsicht zeugen in den Augen der Völker¹⁾?

Bei dem Umfande, daß in der talmudischen Zeit nur ²³¹ Weniges aufgezeichnet wurde, muß man den großen Schatz von Ueberlieferungen bewundern, welchen der emsige Fleiß der Schulen, von mnemonischen Mitteln unterstützt²⁾, auf die schreibende Nachwelt zu bringen verstand. Daß jedoch trotz allen Fleißes und trotz des gewissenhaften Strebens, die tradirten Worte des Lehrers treu wiederzugeben³⁾, weder vollkommene Genauigkeit noch vollständige Uebereinstimmung in Betreff der überlieferten Lehrobjecte erzielt wurde, beweisen schon die zahlreichen von einander abweichenden Lesearten des Mischna- ²³² und Barajtha-Textes: Verschiedenheiten, welche nicht selten unverföhnliche Widersprüche involviren! Das Verhältniß, in welchem besonders die babylonische Gemara zur Mischna steht, legt unverkennbar an den Tag, daß schon in der talmudischen Zeit der subjectiven Auffassung der überkommenen Quellen

¹⁾ 5 M. 4. 6.

²⁾ Die technische Bezeichnung mnemotechnischer Abbreviaturen ist griechischen Ursprungs: סימן (Sabb. 104 a); hebr. nannte man dieselben ציינים (Erub. 54 b). Die Zahl der talm. Simanim ist bekanntlich sehr groß. Mnemotechnische Zwecke sind aber auch in der Redaction d. Mischna nicht zu verkennen. Megilla 1, 4—11 sind Halachas zusammengestellt, welche mit כן anfangen. Kiddusch. 1, 1—6.: die verschiedenen Erwerbsarten. Die letzte Mischna fängt mit כל an, an diese reihen sich andere Mischnas, deren Anfangswort ebenfalls כל ist. Dieselbe Wahrnehmung ist Chul. 1, 4—9. nicht zu verkennen. In der Gemara hat die Zusammenstellung der Sprüche eines und deselben Urhebers mnemotechnischen Charakter.

³⁾ Eduj. 1, 3. Ber. 47 a Sabb. 25 a. Bech. 5 a. Man nannte die Autoritäten, denen man die bezüglich Ueberlieferung verdankte; einzelne Lehrer hatten die Gewohnheit, die etwaige Ungewissheit über die Quelle ausdrücklich zu erwähnen (Chul. 18 b). Ausnahmsweise kam es vor, daß ein Lehrer den andern in Bezug auf die Ueberlieferungstreue Lügen strafte (Jebam. 57 b.), oder ihm Ungenauigkeit vorwarf (j. Jebam. 6, 6. b. Meg. 5 b.). Auch werden in der bab. Gemara zuweilen Angaben dementirt, die früher als historisch gegeben wurden (Erub. 40 b. B. Mez. 49 b. Ab. Zara 22 a.).

ein weiter Spielraum eingeräumt war¹⁾. Die Methode des talmudischen Alterthums, nach welcher der Wortlaut des zu erlernenden Objectes zuerst dem Gedächtnisse mechanisch eingeprägt wurde, bevor man an das Verständniß und die begriffliche Auffassung desselben ging²⁾, mußte nicht wenig dazu beitragen, der Uebereinstimmung in der Auffassung der tradirten Lehren und Aussprüche Abbruch zu thun. Bei der Repetition von Lehrobjecten, welche das Gedächtniß ursprünglich wenn auch nicht ganz unbegriffen, so doch ohne klares und speciellcs Verständniß aufnahm, geschieht es leicht, daß man Worte wiederholt, ohne sich immer des damit zu verbindenden Sinnes genau bewußt zu werden. Dies wird Jeder bestätigen, der jemals Zeuge des didaktischen Mißbrauchs war, welcher die Zöglinge »Lectionen« mechanisch memoriren läßt, deren Erläuterung hintenher nachfolgen soll. Nun kann zwar darüber gestritten werden, wie groß der Antheil sei, welcher diesem Verfahren an der Abschwächung der traditionellen Erkenntniß während der talmudischen Periode zugeschrieben werden muß. Die Abschwächung selbst ist eine Thatfache, die nicht in Abrede gestellt werden kann. Wie ist aber diese Thatfache mit der vulgären Traditionsdoctrin in Einklang zu bringen?

Die Apologeten dieser Doctrin heben mit besonderem Nachdrucke hervor, daß die religionsgesetzliche Praxis ohne Tradition gar nicht denkbar sei, indem die Gesetze der Thora

¹⁾ Die kritische Forchung wird hierin noch weitere Fortschritte machen; denn wer nur einigen hermeneutischen Sinn hat, wird sich z. B. nicht mit dem Gedanken befreunden können, daß der Anfang der Mischna Chul. 1, 1 von verschiedenen Kategorien rede.

²⁾ In der talm. Zeit verstand man unter Mischna als Studium das rein mechanische Erlernen des Wortlautes der Halachas; die Erläuterung hieß Talmud oder Gemara (j. Sabb. 16, 1. b. Berach. 22 a. B. Mez. 33 a. vergl. Ab. Sara 19 a. Sanh. 100 b.) Das Studium und dessen Object wurden mit demselben Namen bezeichnet. Merkwürdig ist die Meinungsdivergenz Kidd. 49 a. über die Frage, welches Studium d. Namen Mischna verdiene. Auch unter Mikra verstand man in der talm. Zeit das mechanische Lesen, ohne Rücksicht auf das Verständniß (Ned. 37 b.)

oft so unbestimmt lauten, daß sie nicht geeignet sind, dem religiösen Leben zur alleinigen Richtschnur zu dienen, worauf im Mittelalter schon R. Jehuda ha-Levi und im Anfange des vorigen Jahrhunderts David Nieto großes Gewicht gelegt haben¹). Allein abgesehen davon, daß hier die vulgäre, doctrinelle Tradition von ihrer ältern practischen Schwester nicht unterschieden wird, ist ja die Schadhafteigkeit der ganzen Beweisführung schon durch die Unsicherheit constatirt, welche trotz des sicheren Leisterns der angeblichen Tradition auf dem Gebiete der religionsgesetzlichen Praxis einheimisch ist! Die Beweisführung untergräbt daher ihr eigenes Gebäude, während sie es zu befestigen wähnt. Nur durch die Tradition, behauptet sie, wird auf dem Gebiete der Thora allem Schwanken ein Ende gemacht; geschieht dies aber wirklich durch die talmudische Tradition? Ist dieselbe wirklich ein zuverlässiger Wegweiser? Wandeln die Lehrer des Talmud, die Wächter der Paradoxien, nicht in den meisten Fällen auf einander entgesetzten Bahnen?

Häufig beruhigt man sich mit der Annahme, daß mit dem Abschlusse des Talmud die alte ursprüngliche Satzung eruiert, sichergestellt und für alle Folgezeit als Regel und Norm functionirt worden sei. Dem ist aber nicht so. Ein Blick in die Quellen belehrt jeden Unbefangenen, daß die Unsicherheit auch in der nachtalmudischen Zeit fortgedauert hat, und zwar in sehr wesentlichen Dingen. So ist in der Mischna vielfach von der Wegschaffung (כִּטּוּ) der Landeserzeugnisse des Erlaßjahres die Rede. Worin besteht aber diese Wegschaffung? Darüber sind die größten casuistischen Koryphäen des Mittelalters getheilte Meinung²! Die Wichtigkeit der Niddavorschriften ist hinlänglich bekannt; gleichwohl herrscht

¹) Kufari III, 35. Matte Dan Vorr. und Wikk. 3.

²) S. d. Nachw. Keß. Mischna Schemitta 7, 3. Die Einen verstehen unter Biur Freigebung, die Anderen Vernichtung. Nachmanides spricht sogar die Vermuthung aus, der Biur sei eine boserische Einrichtung (3 M. 25, 7). Die maim. Bestimmung Schem. a. a. O. fließt uns einer Leseart Schebiit 9, 8., welche von Anderen bestritten wird. Der Sprachgebrauch (Kidd. 4, 5. j. Pea 2, 6) scheint gegen Maim. zu sprechen.

über die Grundregeln, über die ersten Elemente derselben keine Uebereinstimmung unter den nachtalmudischen Gesetzeslehrern¹⁾! Und war der Traditionsreichtum des Phylakteriengebotes im Stande, die Specialitäten desselben vor Zweifel und Verschiedenheiten der Meinungen zu bewahren²⁾? Selbst das maimonidische Kriterium, nach welchem über das, was wirklich traditionell ist, keine talmudische Meinungsdivergenz herrsche, beweist nur, das Maimonides schon in seiner Jugend über die Tradition philosophirt, und sich ein Ideal von derselben gebildet habe. Möglich, daß die karaitische Polemik nicht ohne Einfluß auf seine Reflexion war. Daß aber die Wirklichkeit seinem Ideale nicht entspreche, und sein Kriterium auf talmudischem Standpunkte nicht stichhaltig sei, ja von ihm selbst nicht consequent festgehalten werde, ist von älteren und neueren Forschern in das klarste Licht gestellt worden³⁾.

Diese Betrachtungen machen es, so wenig sie auch ihren Gegenstand erschöpfen, begreiflich, daß sich selbst unter den conservativsten jüdischen Forschern der Neuzeit eine der historischen Kritik Rechnung tragende, esoterische Anschauung von der talmudischen Paradoxie gebildet hat, welche in den neueren jüdisch-theologischen Werken bald angedeutet, bald stillschweigend vorausgesetzt wird. Am offensten, wiewohl nicht ohne Vorsicht und Behutsamkeit, spricht sich Nachman Krochmal aus⁴⁾. Aber auch Rapoport findet es unverfänglich, die antitraditionellen Meinungen, welche Afaria de' Rossi dem Philo vorwirft, mit Hinweisung auf den Umstand zu rechtfertigen, daß die mündliche Lehre als der Inbegriff der palästinensischen Halachas, den Alexandrinern unbekannt ge-

1) Maim. H. Issure Bia 6, 6. u. Magg. Mischne das. B. Jos. J. D. 183. Eine Modification in d. Auffassung der maim. Theorie schlägt R. Jakob Lifia vor (Chaww. Daat 183, 2).

2) Menach. 34 b. Toß. Schlagw. מִשְׁפָּט O. Ch. 34.

3) Maim. Vorr. zum Mischna-Komm. H. Mamrim 1. 3. Chaww. Jair Nr. 192, he-Chaluc 4, 43.

4) More Neboche ha-Seman 165.

blieben sei¹⁾. Wie ist es aber auf dem Standpunkte der vulgären Traditionsdoctrin zu erklären, daß Philo das *jus talionis* in der Thora findet, und das Verbot, das Böcklein in Muttermilch zu kochen, in einem dem Talmud widersprechenden Sinne auffaßt²⁾? Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Rapoport, unbekümmert um die vulgäre Traditionslehre, den bezüglich der Halachas einen so späten Ursprung vindicirt, daß die Unbekanntheit der Alexandriner mit denselben sich von selbst versteht. Diese Rechtfertigung Philo's wird Manchem allerdings etwas kühn scheinen. Diese Kühnheit verliert aber alles Befremdliche, wenn man bedenkt, daß Rapoport 1828 von dem nachexilischen Ursprunge der jesajanischen Trostreden sprach, und 1840 den Verfasser des Kohelet einen effäischen Schriftsteller nannte³⁾.

Zu dieser esoterischen Anschauung von der Tradition bekannte sich auch Zacharias Frankel, und zwar schon vor 20 Jahren. Darauf deuten mindestens seine folgenden Worte: »Eine Erörterung, die zeigte, wie das Einzelne der Halacha ins Leben getreten, und wie dieselbe sich von einfachen Anfängen in jene reichen wildbrauenden Ströme ergoß; eine Untersuchung, durch welche erkannt würde, was jeder Zeit angehört, was ferner aus dem jedesmaligen Bedürfnisse hervorging, und was der freien Forschung sein Entstehen verdankt; eine Ermittlung des Forschens der frühern und spätern Zeit, die Nachweise, wie eines aus dem Andern derivirte, in die Discussionsweise jedes Zeitalters eindrange und die rhapsodische Aneinanderreihung des Früheren und Späteren in ein System brächte: würde ein klassisches Studium des Talmud fördern und den oberflächlichen Urtheilen sowie vielen unreifen Ansichten vorbeugen⁴⁾.«

Einen sehr beredten Wortführer fand die esoterische

1) Erech Millim 190, b.: וְלֹא שִׁמְעוּ מִחֻלּוֹת אֲשֶׁר הִחֲשִׁטִּי בָּאָרֶץ יִשְׂרָאֵל
קבלה לסוד חזרה שבע"ה החלה b.: 216, b.: וְהַגְבֵּלְלִיתָ בְּשֵׁם חֹדֶה
בָּאָרֶץ יִשְׂרָאֵל מִעֹרָה וְאֲנֹשִׁי כְּנָח"ג.

2) De charitate, ed. Francof. p. 711.

3) Bikkure ha-Ittim 8, 183. L. Bl. d. Or. 1, 41.

4) Vorft. zu d. Septuag. Vorr. S. XII.

Traditionslehre an Michael Sachs in Berlin. Die religiösen Zustände der jüdischen Gemeinden nach der Zerstörung des zweiten Tempels besprechend, sagt er: »Die Satzung und die Vorschrift regelte das Leben bis in das Einzelste, nahm die Reste früherer Sitte und alten Herkommens, wie es sich aus dem, unbewußt, aber sich selbst gemäß seine Formen erzeugenden Volksgeiste natürlich und lebendig entwickelt hatte, als religiöses Gebot auf, und was im Anfange wie eine wohlbekannte Weise, eine Lieblingsmelodie aus entschwundenen Zeiten herübertönte, und wohlthuende Anklänge weckte, setzte sich fester, und lebte sich tiefer ein, da es fremder und zusammenhangsloser sich einer veränderten Umgebung als ein rein Religiöses zur Beobachtung, als gebieterisches Gesetz Gehorsam fordernd gegenüberstellte.« Ferner: »Der breite Boden einer historischen Wirklichkeit ist nicht durch ein von vornherein fertiges System von Normen zu umspannen, und selbst das Gegebene und Feststehende hat der bewegten freien Lebensäußerung gegenüber nicht Starrheit genug, um unverändert zu verharren.« Die halachische Thätigkeit der talmudischen Zeit schildernd sagt Sachs: »Das göttliche Gesetz bildete das Centrum, von dem diese Thätigkeit ausging. Das als religiöse Satzung und Uebung in festem Brauche stehende, welches eben als Vorhandenes keines weitem Ausweises über seine Berechtigung bedurfte, erhielt durch seine Zurückleitung auf einen biblischen Anknüpfungspunkt die höhere Weihe, und wie vieles auch durch den Umschwung der Verhältnisse, die veränderte Umgebung, die mannigfachsten Einflüsse von innen und außen sich umgestaltet hatte, — die höchste und letzte Instanz blieb dennoch das alte Gesetz, und willig ordnete sich den leisesten Spuren und schwächsten Andeutungen in diesem unter, was, von ihm unabhängig, aus neuerwachtem Bedürfnisse oder durch den Drang der gegebenen Umstände sich entwickelt hatte¹⁾.« Wer wollte sich hier nicht der goldenen Schale einer so ausgezeichnet schönen Darstellung aus ganzem Herzen freuen? Aber zu dem Inhalte, den die goldne

1) D. rel. Poesie d. Juden in Spanien 142, 146.

Schale birgt, wird sich die vulgäre Traditionsdoctrin wohl schwerlich bekennen! Die apologetischen Sätze des conservativen Predigers der berliner Gemeinde sind nicht die aufgepflanzten Siegesfahnen jener Doctrin, sondern die Wimpel ihrer versunkenen Schiffe.

Der esoterischen Traditionsanschauung trat auch Samson Rafael Hirsch nicht entgegen, wiewohl er schon damals zu den orthodoxen Wächtern Zion's gehörte. Der uneingeweihte wird sich dieses Schweigen zu jener kampfvollen Zeit nicht erklären können. In Wahrheit huldigte aber Hirsch selbst der esoterischen Traditionsdoctrin. Warum ist er den »Morijsa«, welcher die historische Begründung seines »Horeb« enthalten sollte, schuldig geblieben? Ohne Zweifel weil er einsah, daß man in Deutschland mit keinem historischen Werke auftreten könne, welches eine lange Reihe ungeschichtlicher, ja abenteuerlicher Angaben enthalten müßte. Hirsch zog es daher vor, den Morijsa nicht zu besteigen. Er ließ seinen Horeb lieber in der Luft schweben, statt ihn durch einen historischen Unterbau zu compromittiren. Solchergestalt mußte es aber den Anschein gewinnen, als ob die Traditionsdoctrin im Stillen eine wissenschaftliche Fortbildung, einen Umschwung erfahre, ohne unter den jüdischen Gelehrten polemische Erörterungen oder gar Verketzerungen und Anfeindungen hervorzurufen. Diesen schönen Ausichten auf einen friedlichen Uebergang von der vulgären zu der geschichtlichen Auffassung der Paradosis wurde jedoch nicht das Glück zu Theil, in schönere Wirklichkeit verwandelt zu werden. Einige Aeußerungen Frankel's in seiner Hodegetik wurden, da Hirsch's historisches Gewissen minder scrupulös geworden zu sein scheint, in Frankfurt am Main als casus belli angesehen, und der Krieg war unvermeidlich. Wie lange dieser Krieg dauern werde, vermögen wir nicht zu sagen. Der Sieg des breslauer Seminardirectors ist wohl gewiß; fraglich ist jedoch, ob die Rücksicht auf die theologischen Großmächte denselben nicht abhalten werde, das eroberte Gebiet auch wirklich zu occupiren.

Der bisherige Verlauf des nunmehr siebenmonatlichen, nicht ohne Leidenschaft geführten Streites ist in Kürze folgender.

234 Anfangs verlor man den eigentlichen Gegenstand des Streites fast ganz aus den Augen, oder man schenkte demselben nur geringe Aufmerksamkeit. Statt die Traditionsfrage zu analysiren, unterzog man die beiden Gegner, Frankel und Hirsch, einer Analyse. Jeder derselben hatte seine Lobredner, doch wurden beide auch von den Pfeilen ihrer Widerfacher getroffen. »Hirsch ist ein Inquisitor«, riefen die Einen; »Frankel ist ein Ketzer« replicirten die Anderen. Die Frankelianer sprachen von der Seichtigkeit Hirsch's in talmudischen Dingen; die Freunde des letztern traten für die Gelehrsamkeit ihres Führers und Hauptes mit vollgiltigen Zeugnissen in die Schranken. Dieses Tirailleurfeuer hatte nur insoferne Bedeutung, als dasselbe, indem es den mährischen Landesrabbiner Abraham Placzek auf den Kampfplatz rief, der deutschen Litteratur einen neuen Schriftsteller zuführte.

Der Inhalt des ersten litterarischen Versuches, den der neue Schriftsteller machte, ist höchst pikant; denn gewiß hat noch niemals ein Landesrabbiner ein Certificat ausgefertigt, um seinem Vorgänger zu bescheinigen, daß derselbe in der Begutachtung ritueller Fragen sich keine Blöße gegeben habe!

Es lag jedoch in der Natur der Sache, daß man bei dem auf die Personen gerichteten Geplänkel nicht stehen blieb, und die Traditionsdoctrin selbst zum Gegenstande der Besprechung machte. Rabbiner Samuel Freund in Prag und H. B. Auerbach in Frankfurt am M. traten gegen Frankel, Rapoport und Kämpf für denselben auf. Die Streitschriften derselben haben wir nun näher zu betrachten.

286 Rabb. Freund setzt seine Gedanken über den fraglichen Streit in einem an Ernst Wehli gerichteten, unter dem Titel »Patschegen ha-Iggeret« erschienenen Sendschreiben unumwunden auseinander: er bricht in Bezug auf die Sache über Frankel, in Bezug auf die Form über Hirsch den Stab. »Der Verfasser des Darke ha-Mischna«, sagt er, »spricht es ja mit klaren Worten aus, daß alle in unserer Mischna vorgetragenen Satzungen, die ältesten Mischnas mit eingeschlossen, nicht Halachas des Moses vom Sinai sind, sondern theils den Soferim oder den Männern der großen

Verfammlung, theils den späteren Gelehrten ihren Ursprung verdanken.« Herr Freund ist also weit entfernt, das mündliche Gesetz mit der modernen kritischen Schule als usuelle Interpretation und usuelle Ergänzung des schriftlichen Gesetzes aufzufassen; vielmehr enthält nach seiner Ueberzeugung »die in unseren Händen befindliche Mischna« jedenfalls auch Halachas, welche Moses am Sinai übernahm. Allein eben diese allerdings herkömmliche Anschauung birgt einen schwer zu lösenden Knoten! Rabb. Freund, ein Talmudist von großartiger Belesenheit und ein Pilpulist von tief eindringendem Geiste, überflieht diesen Knoten, weil die talmudische Schule den Forderungen und Ansprüchen der philologischen Kritik bisher überhaupt keine Beachtung schenkte. Nichtsdestoweniger ist in Ansehung der uns beschäftigenden Frage der Weg zur Anwendung der philologischen Kritik schon durch den Talmud angebahnt. Da nämlich der Talmud selbst den Sprachgebrauch der Gelehrten von dem Sprachgebrauche der Thora unterscheidet, so giebt er ja selbst der Forschung ein Kriterium an die Hand, welches jedenfalls hinreicht, die Aussprüche der Gelehrten als solche unterscheiden, und die Zeit ihres Ursprungs mindestens im Ganzen und Großen erkennen zu lassen. Wo fände sich aber ein mischnischer Ausspruch, der nicht schon durch seine Fassung den Gedanken an einen mosaischen Ursprung zurückweisen würde? Die talmudische Schule wird nicht umhin können, auf diese Frage einzugehen, so wie einzelne Talmudisten bereits darauf eingegangen sind, der auf ihrem Gebiete sonst fast gänzlich gemiedenen Grammatik Rechnung zu tragen, und die Uebereinstimmung derselben mit dem Midrasch zum Ziele ihrer Combinationen und Hypothesen zu machen, oder wie Jakob Emden mit vielem Erfolge die historische Kritik zu Hilfe rief, um die Jugend der Zuthaten zum Sohar darzuthun. Bei dem der talmudischen Schule eigenen, aber bisher in einen Zauberkreis gebannten Forschergeiste sind von derselben auf dem Gebiete der halachischen Geschichte noch bedeutame Resultate zu erwarten. Rabb. Freund wäre selbst zu mancher lehrreichen Entdeckung gelangt, wenn er die Specialitäten, welche er zur

Illustration des Traditionsdogma anführt, einer genauern Prüfung unterzogen hätte. Schon die Laubhüttentraditionen, welche er herzählt, würden ihn nachdenklich gemacht haben, indem es ihm unmöglich entgangen wäre, daß die aramäische Fassung dieser Traditionen mit aller Entschiedenheit gegen den mosaischen Ursprung derselben protestirt! Befänden wir uns auf der Arena des Pilpuls, so könnte uns unter Gegner triumphirend die Aeußerung einzelner Rabbinen entgegenhalten, daß auch das Targum vom Sinai flamme¹⁾. Aber nach dem an der Spitze der gegenwärtigen Abhandlung stehenden Aussprüche Kalir's ist es uns nicht um einen pilpulistischen Sieg, sondern um die reine und kritische Einsicht in die Ursprünge der Halacha zu thun; auf dem Standpunkte einer gesunden Kritik ist aber der finaitische Ursprung des Targum reine Fabel! Die talmudischen Quellen reden euch von einem solchen Ursprunge gar nicht²⁾, vielmehr betrachten sie das Aramäische als eine profane Sprache, welche die Engel nicht verstehen³⁾, und deren Gebrauch Autoritäten ersten Ranges im 2. und 4. Jhrh. sogar miß-

1) Kiddusch. 49 a. Raſchi Schlagw. כִּדּוּשׁ. Sch. A. Eb. ha-Ezer 126. 1 R. Moſ. Iſſ.'s Anschauung. Vergl. auch Ture Zahab O. Ch. 145. 2 und Mag. Abr. 434, 6.

2) Im Sifre I 343, 142^b Friedm. ist allerdings von einer Offenbarung in vier Sprachen, — der hebräischen, römischen, arabischen und aramäischen, — die Rede (ſ. auch Jlk. 951), aber nur in agadischer Deutung von 5 M. 33. 2., indem יִצְרָאֵל auf Rom bezogen, das quiescierende ם in der Mitte des Wortes פִּתּוּן als arabifirend, das Verb םִתּוּ endlich als aramaisirend angesehen wurde. Die agadische Poesie ließ sogar jeden Spruch des Dekalogs in 70 Sprachen getheilt und vernommen werden (Sabb. 88 b. Ber. 13 a. u. d. Parallelt).

3) Sabb. 12 b. Sota 33 a. Maim. läßt die hieraus fließende Satzung fallen. Eine merkwürdige Anwendung derselben ſ. Toſſ. Berach. 3 a. Schlagw. יִצְרָאֵל und O. Ch. 101, 4. Schne Luch. ha-Berith 215. ed. Frankf. Mit der Herabſetzung d. aramäischen Sprache hängen die Ausſprüche zuſammen, welche dieſelbe zu verherrlichen ſuchen Sanh. 38 b. Ber. r. 74, 14 Romm. Vorr. zum Aruch von Landau und Chajes Igg. Bikkoreth. Daß Abraham aram. ſprach: Kufari 2, 68. und Kaſſel's Anm. daſ. (Vgl. RGAd. Gaonen S. 188 Harkavy.)

billigen, indem sie für die palästinensischen Juden der hebräischen oder griechischen, für die persischen der hebräischen oder persischen Sprache den Vorzug einräumen, ohne sich jedoch zu verhehlen, daß die Verwandtschaft der Sprache Babylons mit der Sprache der Thora nicht wenig dazu beitrug, die Bitterkeit des Exils zu mildern, und das Thora-studium vor Vernachlässigung zu bewahren¹⁾. Letztere Bemerkung rührt von R. Chanina b. Chama ha-Kohen her; dieser einsichtsvolle Zeitgenosse R. Jehuda's des Heiligen war aber weit entfernt zu behaupten, daß die Sprache Babylon's die Sprache der Thora selbst, nämlich der mündlichen gewesen sei, wie dies die vulgäre Traditionsdoctrin behauptet! Nach der Theorie des Rabb. Freund müßten die Mischna's, welche die Satzungen über die Laubhütte enthalten, mosaïschen Ursprungs sein; in diesen Mischna's kommen aber selbst griechische Wörter vor²⁾! Auf welchem Wege läßt nun die vulgäre Traditionsdoctrin die hellenischen Fremdlinge in das Heiligthum der mosaïschen Halacha gelangen? Wie kann sie sich die griechischen Elemente erklären, denen man selbst in den ältesten Bestandtheilen der Mischna begegnet? Schämt sie sich nicht ihrer Leichtgläubigkeit diesen Abkömmlingen Jafet's gegenüber, die unleugbar erst unter den Seleuciden und Lagiden in die Hütten Sem's dringen konnten?

Wir richten diese Fragen aus leicht einzusehenden Gründen nicht an den Rabb. Freund, wohl aber an die deutschen Doctoren, die sich als Vertreter der Orthodoxie geriren, sich's aber gar zu bequem machen, indem sie die ihnen mißliebigen Männer der Forschung und der Kritik bald bei den Behörden, bald bei den Massen denunciren. Sie sollten doch einmal den Versuch wagen, die vulgäre Traditionsdoctrin mit wissenschaftlichen Waffen zu vertheidigen! Die Räthsel, die hier der Lösung harren, sind ja unzählbar! So rechnet Herr Rabb. Freund, — um bei dem Nächsten

1) Pesach. 87 b.

2) Sukka 1, 3 תיבן = *καὶ ὁ πεῖρον*: תיבן daf. scheint *ἀνάκλιτον* zu sein.

stehen zu bleiben, — die Bestimmungen über die Großjährigkeit zu den mosaischen Ueberlieferungen. Aber welche räthelhafte Erscheinungen bieten sich auch hier der Forschung dar! Das biblische Gesetz kennt die Unterscheidung zwischen groß- und minderjährig gar nicht, und das hierauf bezügliche talmudische Gesetz giebt sich selbst in sehr wesentlichen Bestimmungen als exotisch zu erkennen¹⁾!

Diese Andeutungen dürften vorläufig genügen, die Aufmerksamkeit der Forscher auf diejenigen Punkte zu lenken, deren Erörterung endgiltig abgeschlossen sein muß, bevor die Freunde der vulgären Traditionsdoctrin berechtigt sind, mit dem Hrn. Rabb. Freund triumphirend auszurufen: »Siehe, Weniges nur ist in dem schriftlichen Gesetze gesagt; das mündliche Gesetz enthält ohne Vergleich mehr²⁾.« Ein Ausruf, bei welchem Herr Rabb. Freund vergaß, daß der Streit, ob das schriftliche oder das mündliche Gesetz inhaltreicher sei, schon in der mittlern talmudischen Zeit die Geister beschäftigte³⁾, wie es denn auch dem Herrn Rabb. Fr. sehr schwer fallen dürfte, zu beweisen, daß die talmudischen

¹⁾ S. z. B. Gitt. 5, 7. Aus Jeruschalmi das. erhellt, daß השנים zu lesen sei: ἀπαίδευτοι = Unerzogene, Unverständige, Unerfahrene. Der Jer. erklärt: סריי=παῖδες (od. παῖδια Fleischer zu Levy I 282.) (Schon Lonfano bemerkt, daß nicht י, sondern ד stehen müsse). Die Mischna erkennt den Beschränkt-Mündigen das Recht zu, bewegliche Güter zu verkaufen: כספי חיין (j. das.); כספיה כרי חיין (babli das. 59 a). Auf gleiche Weise betrachtet das römische Recht die Begünstigung der Unmündigen als singulares Recht, und die zur Erleichterung des Rechtsverkehrs getroffene Einrichtung als benigna interpretatio, utilitatis causa recepta (Savigny's Syst. d. heut. röm. Rechts §. 107).

²⁾ Patfch. ha-Iggeret.

³⁾ Gittin 60 b. R. Elafar: תורה רוב כחה וסיעוט על פה; R. Jochanan: רוב על פה וסיעוט כחה. Rashi's Erklärung zu dem Ausspruche J.'s ist in j. Pea 1, 4 begründet. Vergl. Bam. r. 14, 10 Romm: זו המושנה שהיא נרולה מן המקרא f. auch Jlk. Hofea 525. Bär b. Israel Eliezer Parnas ist der Meinung, daß die angeführte Divergenz zwischen R. Elafar und R. Jochanan insofern practische Bedeutung habe: לענין הוי"ב ב"ד ברב שהצדוקי מורד בו דאם ספק נזיל (Beer Scheba ed. Ven. 8, b bei Peri Meg. Einl. z. O. Chajj. Anfang).

Großjährigkeitsbestimmungen vom Talmud selbst für traditionell ausgegeben werden. R. Ascher b. Jechiel ist die einzige Autorität, welche hier von Tradition spricht¹⁾. Andere Autoritäten motiviren auf ein andere, zum Theil höchst seltsame Weise, weshalb bei Knaben der Anfang des 14. Lebensjahres als die Zeit der Großjährigkeit festgesetzt wurde²⁾. In Wahrheit liegt dieser Festsetzung die Supposition zu Grunde, daß in dem fraglichen Alter bereits die Pubertät vorhanden sei³⁾, weshalb auch Mädchen schon mit dem Beginne des 13. Lebensjahres ihre Großjährigkeit begrüßen⁴⁾, worauf bei den kunstvollen Deductionen nicht geachtet wurde. Eine ähnliche Verhandlung kommt auf dem Gebiete des römischen Rechtes vor, nach welchem das Alter von vierzehn Jahren für die Zeit der Pubertät festgesetzt war. Manche bringen diese Bestimmung mit der alten Lehre griechischer Philosophen von der Wichtigkeit der Siebenzahl in Zusammenhang, so daß die Jahre der Impubertät genau den doppelten Zeitraum der auf sieben Jahre festgesetzten Kindheit ausfüllen sollten. Savigny verwirft aber diese Erklärung aus dreifachem Grunde: 1) weil man, wäre der Zahlenwerth maßgebend gewesen, der alt-römischen Zahl 15 den Vorzug gegeben hätte; (nach einer alten religiösen Lehre der Römer hatte die Natur das Lebensziel des Menschen auf 120 Jahre bestimmt, dieses wurde durch das Fatum auf 90 Jahre verkürzt, welche drei gleiche Hauptabschnitte des Lebens, jeden zu 30 Jahren geben;

1) RGA 16, 1.: רע כי הלוי' הוא והוא ככלל שיעורק S. auch ang. Rafchicomm. zu Ab. 5, 24.

2) Als Simon und Levi sich bewaffneten (1 M. 34, 25) soll letzterer nur 13 Jahre gezählt haben, und gleichwohl wird er איש genannt. (Angebl. Rafchicomm. zu Aboth 5, 24 Toß. Jom Tob und Jen Lebanon daf.). »Dieses (י) Volk hab' ich mir gebildet, daß es mein Lob verkünde (Jesaj. 43, 21).« י = 13 (Midr. bei Meiri Ab. daf. RGA d. R. Jak. ha-Levi 51, wo auch eine merkw. Deduction von כרי רשעתי zu lesen ist).

3) So im Wesentlichen schon in dem ang. Rafschicomm. zu Ab. a. a. O.

4) S. Nidda 46 a. Dafs von einer Tradition nicht die Rede sein könne erhellt aus der Verhandlung daf. 47 a b.

genau die erste Hälfte des ersten Abschnittes, 15 Jahre, bildet die Kindheit);

2) weil daneben die 12 Jahre, die für Frauen vorkommen, in dieses Zahlensystem nicht passen;

3) weil sich für die Erklärung der 14 und 12 ein anderer weit einfacherer und natürlicherer Grund darbietet. Man hatte nämlich als Erfahrungssatz, angemessen der Einwirkung des italienischen Himmels, festgestellt, die Geschlechtsreife trete wirklich in den meisten Fällen, als im Durchschnitt, mit 14 und 12 Jahren ein¹⁾. Unter dem Einflusse des orientalischen Himmels trat die Reife der Knaben um ein Jahr früher ein. Von einer Tradition kann also hier nur insofern die Rede sein, als die bezüglichen Erfahrungen im Laufe der Zeit traditionell wurden.

301

H. B. Auerbach hat unter dem Titel »ha-Zofé al Darke ha-Mischna« eine Kritik des Frankelschen Buches veröffentlicht, welche in diesen Blättern bereits gewürdigt wurde²⁾. Wir sehen hier von den Differenzpunkten zwischen ihm und Frankel gänzlich ab, indem wir, unserer Aufgabe gemäß, nur untersuchen, ob und inwiefern die Apologie der vulgären Traditionsdoctrin durch vorliegendes Schriftchen eine Bereicherung erhalten habe. Leider ist dies nicht im geringsten Maße geschehen. Der Verfasser giebt sich die überflüssige Mühe, nachzuweisen, daß sowohl in talmudischen als in nachtalmudischen Schriften die Continuität der mosaïschen Ueberlieferung auf eine klare, unzweideutige Weise gelehrt werde (3—9). Wer hat aber jemals an dem Vorhandensein dieser Doctrin gezweifelt? Die Aufgabe, welche die jüdische Theologie in Bezug auf die Traditionsdoctrin zu lösen hat, wird auf dem von dem Verfasser betretenen Wege auch nicht um einen einzigen Schritt ihrer Lösung entgegengeführt. Wer sich diese Lösung zur Aufgabe stellt, wird zuvörderst versuchen müssen, die obwaltenden philologischen und historischen Schwierigkeiten zu beseitigen. Er wird an die

¹⁾ System des röm. Rechts III §. 109.

²⁾ Ben Chan. IV (1861) 145, 153.

verzweifelte Arbeit gehen müssen, darzuthun, daß eine auf rituelle Specialitäten bezügliche, fortlaufende Paradosis von Moses bis Hillel nach den vorhandenen Geschichtsquellen keine abenteuerliche Annahme enthalte, sondern recht wohl denkbar sei. Er dürfte aber auch die Mühe nicht scheuen, diejenigen Halacha's anzuführen und namhaft zu machen, welche vermöge ihres Inhaltes und ihrer Fassung geeignet sind, aus der mosaïschen Zeit hergeleitet zu werden. Der Verfasser scheint von all dem gar keine Ahnung zu haben, wiewohl ihm sonst die neueren Forschungen der Bibelkritik nicht unbekannt sind, so daß es ihm zuweilen gelingt, Spuren davon in der von ihm kritisirten Hodegetik zu entdecken (S. 21). Allein die Bekanntschaft mit den neueren Kritikern hat kein eignes kritisches Gefühl so wenig geweckt, daß er keinen Anstand nimmt, die erste Mischna im Tractate Sabbath in allem Ernste aus der mosaïschen Zeit und vom Sinai abzuleiten, ohne an den aramäischen und neuhebräischen Ausdrücken dieser Mischna den geringsten Anstoß zu nehmen! Wenn man nicht die Macht der Gewohnheit und des Vorurtheils kenne, müßte man darüber staunen, wie gelehrte und denkende Männer sich mit Anschauungen befreunden können, welche, so lange sie nicht durch neue Forschungen gerechtfertigt werden, der geschichtlichen Entwicklung und dem kritischen Sinne fast mit Hohn entgegentreten. Sagte ja schon der Karäer Salmon b. Jerucham vor 900 Jahren:

»Ueber die sechs Ordnungen hab' ich die Forschung oft gewecket,
Und doch immer wieder nur der Neueren Sprache d'rin entdecket!«

Unkritisch, wie sie die Geschichte überhaupt behandelt, behandelt die orthodoxe Schule auch die talmudischen Quellen. Aus der Deutung, welche R. Simon b. Lakisch den einzelnen Worten des Schriftverfes 2. Mos. 24, 12 giebt²⁾, sucht der 302

1) Milchamoth, herausgegeben v. Raf. Kirchheim im LR. d. Or. VII, 211. שבת וראיתי בששה סדרים, והנם על לשון אנשים חדשים נאמרים.

2) Berach. 5 a.: »Ich will dir die steinernen Tafeln geben:« dies sind die zehn Aussprüche; »das Gesetz«, d. i. der übrige Theil der Thora; »u. das Gebot«, d. i. die Mischna; »das ich geschrieben«, das sind die Propheten und Hagiographen; »sie zu belehren« das ist die Gemara.

Verf. darzuthun, daß der ganze Komplex aller späteren Halachas sinaitischen Ursprung habe, ohne zu bedenken, daß ein älterer Zeitgenosse R. Simon's, R. Jochanan b. Nappacha, auch alle späteren Deutungen und Andeutungen der Schriftgelehrten dem Moses bekannt sein läßt¹⁾. Oder wäre Herr A. geneigt, auch diesen Ausspruch buchstäblich zu nehmen? Glaubt er im Ernste, daß Mose, der Mann Gottes, für alle Minutien und Verirrungen der späteren Schulen und Schriftgelehrten verantwortlich gemacht werden könne? Meint er, der Lehre und Ehre Israel's einen Dienst zu leisten, indem er Moses und die Propheten zu mikrologischen Grüblern macht? — Die historische Betrachtung wird den bezüglichen agadischen Ueberschwenglichkeiten selbst für die talmudische Zeit keine dogmengeschichtliche Bedeutung zuschreiben. Die Genesis derselben wird man sich vielmehr folgendermaßen zu denken haben.

R. Jochanan und R. Simon betrieben das Studium der Miſchna schon auf eine so mikrologische Weise, daß sie dem siebenten Abschnitte des Sabbath-Tractates, in welchem die 39 verbotenen Arbeiten aufgezählt sind, nicht weniger als vierthalb Jahre widmeten, so daß es ihnen gelang, jede der 39 Hauptarbeiten (אבות) mit 39 derivirten Arbeiten (תולדות) zu umgeben. Solchergestalt war es natürlich, daß das mündliche Gesetz einen sehr beträchtlichen Umfang gewann. Damit jedoch das schriftliche Gesetz wegen seines geringern Umfanges nicht in Schatten gestellt werde, beruhigte man sich mit der Verherrlichung Moses, dem ja Alles, was später gelehrt wurde, vom Beginne an bekannt gewesen sei. R. Jochanan tröstete sich auch damit, daß das mündliche Gesetz von allem Anfang an reichhaltiger gewesen sei, als das schriftliche²⁾. Von einer dogmatischen Abmarkung des Traditionsumfanges ist hier wohl schwerlich die Rede. R. Chasda, Schulhaupt zu Sora von 292 bis 302, erklärt noch ganz unbefangen, daß Ezechiel Manches lehre, was in der Thora nicht enthalten ist. Nach

1) Megilla 19 b.

2) j. Sabb. 7, 2. Gitt. 60 b.

Verlauf von kaum drei Menschenaltern kann sich R. Alche (gest. im 426) mit dieser Anschauung nicht mehr befreunden, und hält sich zu der Annahme berechtigt, daß das, was Ezechiel schriftlich lehrte, schon früher als mündliche Paradoxis vorhanden war¹⁾!

Von entscheidender Bedeutsamkeit für die vulgäre Traditionsdoctrin ist die mischnische Hermeneutik der Amoräer. Der geschichtlichen Anschauung ist es sehr begreiflich, daß die Amoräer nicht immer den richtigen Sinn der Mischna finden. Irren ist ja menschlich, und die Infallibilität der Amoräer kann umfoweniger behauptet werden, als sie sich selbst gegenseitig oft des Irrthums zeihen! Ferner ist es hinlänglich bekannt, daß das Studium der Mischna nicht während der ganzen talmudischen Zeit auf eine umfassende Weise betrieben wurde. Es gab Epochen, wo ganze Mischna-Ordnungen vernachlässigt wurden, und sich Niemand um deren Erforschung und Kenntniß kümmerte, so daß die traditionelle Erklärung derselben in Vergessenheit gerathen mußte. Dann darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die Sprache der Mischna für die jüngeren Amoräer, namentlich für die persischen, eine todte Gelehrtensprache war, deren Erlernung durch keine litterarischen Hilfsmittel erleichtert wurde. Die fremdsprachlichen Elemente waren besonders den persischen Schulen Hieroglyphen, zu deren Entzifferung der Schlüssel fehlte, so daß man sich genöthigt sah, zu einem vagen Rathen nach Aehnlichkeit der Laute seine Zuflucht zu nehmen. Endlich war der hermeneutische Sinn so sehr getrübt, und die Vorliebe für die Emphase so überwiegend, daß Fehlgriffe in der Erklärung der Mischna gar nicht auffallen können. Die vulgäre Traditionsdoctrin muß aber gegen alles dies feierlichst protestiren, vorausgesetzt, daß sie sich selbst nicht aufgeben will. Denn wenn sie zugiebt, daß der Ariadne-Faden der Ueberlieferung nach einigen Generationen der talmudischen Zeit abgerissen wurde, so daß der redliche Forscher im

1) Joma 71 b u. Parallelt.

Labyrinth der Mischna vergeblich seine Hand darnach ausstreckt, und sich nach anderen Hilfsmitteln umsehen muß, wie soll er sich entschließen, dieser Ueberlieferung, deren handgreifliche Unzuverlässigkeit er selber erfahren, in einem viel ältern und dunklern Gebiete zu folgen? Die Authenticität der amoräischen Mischnaerklärung ist daher ein Punkt, den die Verteidiger der Traditionsfestung nicht aufgeben dürfen, wenn sie sich nicht den Aggressiften auf Gnade und Ungnade ergeben wollen. Und dennoch giebt Hr. Auerbach zu, daß es unverfänglich sei, die Mischna auf eine von der amoräischen Auffassung abweichende Weise zu erklären (S. 30)! Wie im 17. Jahrhundert R. Lipmann Heller und in neuerer Zeit Rapoport knüpft er, ohne jedoch letztern zu nennen, die Klausel hieran, daß die abweichende Erklärung keine Divergenz in Bezug auf die Praxis involviren dürfe. Herr A. und seine Gefinnungsgenossen stehen, gleich der Taube des Rabbi Jeremias¹⁾, mit jedem Fuße auf einem andern Gebiete. Während sich der eine Fuß an der äußersten Grenze der Kritik befindet, weilt der andere an der äußersten Grenze der Orthodoxie. Diese schwierige Position ist, wie leicht einzusehen, für die Dauer nur mit der sorgfältigsten Vorficht und Umsicht zu behaupten, indem bald der eine, bald der andere Fuß seinen Genossen zu sich hinüberzieht, und folchergestalt eine gymnastische Rectification nöthig macht, damit die gewünschte jeremianische Taubenposition wieder hergestellt werde. In dem vorliegenden Falle wurde durch Anerkennung von Mißverständnissen in der amoräischen Mischnaerklärung ein Sprung in das Gebiet der Kritik gewagt. Die Beschränkung dieser Concession auf rein theoretische,

303 die Praxis nicht berührende Differenzen soll das Gleichgewicht wieder herstellen. Aber die ganze Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis ist hier an unrechtem Orte. Die Wissenschaft wird davon nicht berührt, da es ihr um die Einsicht in die Natur und Bedeutung der talmudischen Mischnaerklärung zu thun ist; sie wird sich von dem »Bis hieher und nicht

1) B. Bathra 23 b.

weiter!« der Halbkritik und Halborthodoxie nicht irre machen lassen. Die Unterscheidung ist aber auch rein willkürlich. Sie verdankt ihren Ursprung der Befangenheit, die nicht sehen will, was sie sehen könnte, oder der Furchtsamkeit, die stehen bleibt, wo sie weitergehen sollte. Einzelne Amoräer, wie R. Abba aus Memel bekennen selbst, daß ihre Lehrer nicht immer die Mischna zu erklären verstehen¹⁾, ohne daß sie die practischen Mischna's hievon ausnehmen würden, und Schorr's gelehrte Zusammenstellung²⁾ hat die Unhaltbarkeit jener Distinction über allen Zweifel erhoben. Schorr behandelt indes die gemaristichen Irrthümer in der Mischnaerklärung noch immer als Ausnahmen, während in der Wirklichkeit die richtige Erklärung dunkler Mischna's zu den ausnahmsweisen Leistungen der babylonischen Gemara gehört. Daselbe gilt von dem Verhältnisse der Gemara zu den Barajtha's. So wird die Vorschrift, sich beim Schlusse der Mahlzeit vor dem Gebete zu bekränzen, — Aehnliches fand bekanntlich auch bei Griechen und Römern statt, — irrthümlich so gedeutet, als ob nicht die speisenden Personen, sondern der Kelch bekränzt werden sollte³⁾! Alles dies haben die Wortführer der vulgären Traditionsdoctrin sorgfältig zu prüfen, zu erwägen, und aus den Quellen gründlich und abschließend zu widerlegen. Bei der emigen Regsamkeit, welche heutzutage auf dem Gebiete der talmudischen Sprach- und Alterthumskunde herrscht, liegt die Gefahr nahe, daß die vulgäre Vorstellung von dem Ursprunge und der Continuität der talmudischen Paradosis in kurzer Zeit von der Neuorthodoxie ebenso als antiquirt betrachtet werden wird, wie dieselbe schon gegenwärtig die talmudische Dämonologie, Astrologie und Oneirologie so entschieden als veraltet betrachtet, daß sie alle damit zusammenhängenden Halachas für obsolet erklärt. Soll nun der drohenden Gefahr vorgebeugt werden, so müssen die Vertheidiger der Paradosis beizeiten daran gehen, all die Zweifel

1) j. Moed Katan 3, 7.:

2) he-Chaluc I 56—64. II 58—60. V 31—66.

3) Berach. 57 a.

und Probleme zu lösen, die von ihrem Systeme unzertrennlich sind, und die sich schon bis zu diesem Augenblicke so aufgethürmt haben, daß deren Abtragung nicht geringe Kräfte in Anspruch nimmt. Die Herren Freund und Auerbach haben gezeigt, daß es ihnen nicht an gutem Willen fehlt, die vulgäre Traditionsdoctrin in Schutz zu nehmen; ihre apologetischen Versuche mußten aber erfolglos bleiben, da sie sich ihrer Aufgabe nicht klar bewußt waren. Sind Rapoport und Kämpf in dieser Rücksicht glücklicher gewesen?

333 Rapoport's apologetische Schrift¹⁾ ist, so scheint es wenig-
 334 stens, durch Freund's Sendschreiben an Wehli provocirt worden. Die prager Gemeinde wollte nämlich Frankel in einer Adresse ihre Sympathie und Werthschätzung zu erkennen geben. Freund verweigerte die Unterzeichnung der Adresse, und schrieb zur Rechtfertigung seiner Renitenz die bereits besprochene Epistel. Rapoport war minder scrupulös gewesen, und hatte das fragliche Actenstück mit seiner Unterschrift versehen, bevor dasselbe seinem Collegen Freund zur Mitunterzeichnung vorgelegt wurde; er war also gleichsam genöthigt, die Sache Frankel's, die er zu der seinigen gemacht hatte, zu vertheidigen, und die Motive Freund's, die aber nicht ausdrücklich angeführt werden, zu entkräften. Solchergehalt kam er in die gewiß nicht normale Lage für einen lebenden, jüngern Schriftsteller, dem er sonst ohne Zweifel gerne die gebotene Selbstvertheidigung überlassen hätte, eine Lanze brechen zu müssen.

Wäre nun Rapoport mit seiner esoterischen Anschauung von der Tradition offen hervorgetreten, und hätte er dieselbe der von Freund vertretenen vulgären Traditionsdoctrin gegenüber vom Standpunkte der philologischen und historischen Kritik zu vertheidigen und in ein klares Licht zu setzen gesucht; er würde sich den Dank und die Anerkennung aller Freunde der Wissenschaft erworben haben. Leider schlug er aber den entgegengesetzten Weg ein. Er bekennt sich in seiner vorliegenden Streitschrift ebenfalls zu der herkömmlichen

1) דברי שלום ואמת Prag, 1860. Verlag von D. Ehrmann. 8. 35.

chen Traditionslehre, und setzt ein Gleiches bei Frankel voraus, zu dessen Rechtfertigung er die Feder ergriffen hat. Nun ist aber F.'s eigene Darstellung durchaus nicht geeignet, diese Voraussetzung zu rechtfertigen. Rapoport kann sich dies nicht verhehlen; er fordert daher den Verfasser des »Darkhe ha-Mischna« nachdrücklich auf, klar und unzweideutig zu erklären, daß das ganze mündlich überlieferte Gesetz mit seiner Auslegung der pentateuchischen Gesetze und den meisten »Halacha's des Moses vom Sinai« buchstäblich finaitischen Ursprunges sei¹⁾. Diese Aufforderung involvirt aber ein Curiosum, das in der Geschichte der religiösen Controverse wohl seines Gleichen sucht. Der altorthodoxe Rabbiner Freund verweigert die Unterzeichnung der nach Breslau bestimmten Adresse, und schreibt contra Frankel. Gleichwohl verlangt er von letzterem nur die Erklärung, daß die Aeußerungen, welche das »Darkhe ha-Mischna« über die Tradition enthält, der vulgären Traditionsdoctrin nicht widersprechen, vielmehr im orthodoxen Sinne verstanden sein wollen. Der wissenschaftlich-orthodoxe Rabbiner Rapoport unterzeichnet die Adresse, schreibt pro Frankel, und nimmt gleichwohl keinen Anstand, die Freund'sche Forderung zu der seinigen zu machen! Consequenz und Vorsicht sind hier offenbar auf der Seite Freund's des altorthodoxen, während Rapoport, der wissenschaftlich-orthodoxe, durch Frankel's beharrliches Schweigen nunmehr in peinliche Verlegenheit gebracht ist, indem es sich klar herausstellt, daß der Verfasser des Darkhe ha-Mischna, für den er seine Feder in Bewegung setzte, in Betreff der Traditionslehre denn doch jenen Vertheidigern ziemlich nahe stehen müsse, vor denen er bei ihm Ekel und Absehen voraussetzt²⁾!

Wir brauchen wohl kaum zu versichern, daß wir mit diesen einleitenden, zur Orientirung des Lesers bestimmten Worten den unverwelklichen Verdiensten des ehrwürdigen Rapoport durchaus nicht nahetreten wollen. Derselbe hat das Alter des Pilpul, die Jugend oer Kabbala und den Ent-

1) Daf. S. 34. : מקובל מסיני ממש

2) Daf. daf. : ירצני מי בחלה נפש כ"ח במצנים כאלה.

wickelungsgang der Liturgie viel schärfer und genauer erkannt, als alle seine Vorgänger. Zahlreiche Probleme und Dunkelheiten der talmudischen und gaonäischen Litteratur sind durch ihn gelöst und aufgeklärt, oder doch ihrer Lösung und Aufklärung entgegengeführt worden. Seine Biographien haben den Sinn für geschichtliche Forschung in Kreisen geweckt, in denen jener Sinn sonst viel später erwacht wäre. Je bereitwilliger man aber alles dies anerkennt, desto schmerzlicher wird man die Wahrnehmung finden, daß den Rapoport, über welchen Jakob Ornstein's Fanatismus den Stab brach, von dem Rapoport, dessen Unduldsamkeit über Andere den Stab bricht, eine so ungeheure Kluft trennt, daß die Religions- und Litteraturgeschichte jenen als Rapoport I., diesen als Rapoport II. wird bezeichnen müssen. Es ist mithin ganz unstatthaft, die Angriffe auf die Verirrungen des letztern an den Leistungen und Verdiensten des erstern, als an einem Schild und Panzer, abprallen zu lassen.

Der Kernpunkt des vorliegenden Schriftchens ist die Distinction zwischen der traditionellen Schriftauslegung an sich und der weitem Begründung oder Rechtfertigung derselben. Jene ist mosaischen, diese spätern, namentlich soferischen Ursprungs. Diese Unterscheidung soll das Hinterpförtchen bilden, durch welches Rapoport den Dr. Frankel auf das orthodoxe Terrain zurückkehren läßt. »Wenn ich«, so läßt er ihn beiläufig sprechen, »von einer freien, Einsicht und Umsicht verrathenden Gesetzesauslegung der großen Synode rede, so habe ich dabei die weitere Ausführung und Motivirung der tradirten Erklärung der Gesetze im Sinne, nicht aber die Erklärung selbst; diese letztere ist seit Moses durch die Paradoxis erhalten worden.« Ob nun Frankel von diesem ihm geöffneten Hinterpförtchen Gebrauch machen werde, ist für unsere Untersuchung ganz gleichgiltig. Bis zur Stunde hat er es unseres Wissens nicht gethan. Wichtiger ist die Unterscheidung selbst. Um dieselbe in ein klares Licht zu setzen, führt R. vier Beispiele an: 1. die Feier des Wochenfestes nach pharisäischer Auffassung; 2. den Ethrog am Hüttenfeste; 3. die Bestrafung der eines Alibi überführten

Zeugen; 4. die talmudische Deutung des in der Schrift ausgesprochenen *jus talionis*. Die im Talmud enthaltenen Erörterungen über diese vier Stücke sind spätern Ursprungs, das Resultat derselben ist ein Erbe der mosaischen Zeit. Man erwartet nun, der Herr Verfasser werde für letztere Behauptung, auf welche ja Alles ankommt, den Beweis führen, oder doch deren Vereinbarung mit der Geschichte und Alterthumskunde nachzuweisen suchen! Darauf läßt sich aber die Apologie mit keiner Silbe ein! Dagegen werden Erörterungen zur Sprache gebracht, die weder für die Traditionsfrage, noch überhaupt in irgend einer Rücksicht von wissenschaftlichem Belange sind.

Die erste und ausführlichste dieser Erörterungen stellt sich die undankbare Aufgabe, die pharisäische Bestimmung über die Feier des Wochenfestes aus den Worten der Thora zu rechtfertigen. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche die neuere Exegese dieser Auffassung entgegenstellt, sind schon von den Karäern hervorgehoben und geltend gemacht worden¹⁾. Wenn R. als unzweifelhaft annimmt, daß Maimonides, der sich zur Begründung der pharisäischen Schabuothfeier auf Josua 5, 11 — »und sie aßen vom Getreide des Landes am Tage nach dem Passah«, nicht nach dem Sabbath — beruft, seine Vorgänger in dieser Beweisführung, R. Meshullam b. Kalonymos und R. Tobia ben Eliezer, nicht gekannt habe, so ist ihm wohl entgangen, daß die in Rede stehende Berufung von Abraham Ibn Ezra im Namen eines römischen Gelehrten — wahrscheinlich des R. Meshullam, dessen Vater, R. Kalonymos, der Geschichtschreiber Josef ha-Kohen einen Römer nennt — angeführt wird, so daß sie dem Maimonides wohl nicht unbekannt sein konnte. Die Priorität in der Herbeiziehung der in einer verwandten Rücksicht schon in den Talmuden ventilirten Josuastelle gebührt aber den Karäern, da dieselbe von Jehuda Hedeßi auf die alten Karäer zurückgeführt wird. Die Rabbaniten

1) Saalfchütz, das mosaische Recht, I. 418 vergl. Hedeßi, Eshkol ha-Kofer Alfah. 221—224. das. S. 85 b.

haben die Deduction nach ihrer Anschauung modificirt, und Maimonides polemisirt hier ausdrücklich gegen die Karäer. Genau genommen spricht die Stelle auch mehr zu Gunsten der Karäer, was schon von Ibn Esra ausdrücklich anerkannt wird¹). Und dennoch vermuthet Rapoport, daß der Bericht des Buches Josua schon von den Männern der großen Synode zu Gunsten der pharisäischen Feier des Wochenfestes angeführt worden sei!!

Kürzer faßt sich R. bei der nähern Auseinanderfetzung des zweiten Beispiels. Wie im Erech Millin tritt er auch hier dem Nachmanides bei, welcher unter הדר 3 M. 23, 40 eine specielle Bezeichnung des Baumes versteht, dessen Frucht nach der Tradition einen Bestandtheil des Feststraubes bildet. Im Erech Millin nennt er diese Frucht nach dem Vorgange Landau's »Paradiesapfel«, was jedoch auf einem Irrthume beruht. Die Juden haben den Ethrog niemals so genannt, und die Christen verstehen unter Paradiesapfel (*Pomum paradisi*) nicht den Ethrog, sondern die Frucht des gemeinen Pifang (*Musa paradisiaca*), indem sie dafür halten, daß diese die verbotene Frucht des Paradieses war²). Eine tiefere Einsicht in die Ethrogfrage dürfte durch folgende Betrachtung gewonnen oder doch angebahnt werden.

¹) Maim. H. Tem. u. Muß. 7, 11. Ibn Esra 3 M. 23, 11. Die Berufung auf 4 M. 33, 3 findet sich schon bei Hedeffi, Eschkol 85 d. Ueber Kalonymos f. Emek ha-Bacha p. 13 und Wiener in Frankel's Monatschr. 3, 236. Nachmanides zu 3 M. 23, 17 sucht die daselbst gegebene Vorschrift kabbalistisch durch den Umstand zu begründen, daß das Wochenfest zugleich das Fest der Gesetzgebung ist, ohne zu bedenken, daß nach Rosch ha-Schana 6 b. Sabb. 87 b das Wochenfest auf den 5. 6. und 7. Sivan fallen konnte. RGA d. R. II. b. Schechet Nr. 96. Ueber Pesach, 68 b.: הכל כורים כקצרה, das damit nicht übereinstimmt, f. Zijon le-Nefesch Chaja das. Uebrigens schwankt die talmudische Ueberslieferung in Betreff des Tages der sinaitischen Offenbarung: Sabb. 86 b. Über die Inconsequenz des heutigen Usus f. Magen Abr. 494, 1.

²) Oken, Botanik S. 320. Die Ansicht Nachmanides von הדר theilt auch Hak Samuel Reggio, Bikkure ha-Itin 11, 31. Jalkut Jasehar S. 52. Die Benennung »Paradiesapfel« entspricht Ber. r. 15, 5 Romm. wo der Ethrog als die verbotene Frucht im Paradiese bezeichnet wird. Die Bezeichnung ist jedoch niemals im Gebrauche gewesen. (S. aber Scari, Juden in Mähren 173.)

Dafs der Ethrog zum Geschlechte der Citronen gehört, lehrt der Augenschein, und dies ist auch niemals bezweifelt worden; dagegen hat man gegen das Alter der Citronencultur im heiligen Lande Zweifel erhoben. Jahn sagt hierüber: »Ob Palästina vor Alters auch Citronen- und Pomeranzenbäume, die es jetzt in Menge hat, getragen habe, ist eine Frage, die schwer auszumachen ist. Einige glauben, dafs diese Bäume erst nach dem Exilium aus Persien hieher sind verpflanzt worden; andere aber verstehen unter פרי עץ הדור 3 M. 23, 40 Citronen oder Pomeranzen; sollte dies richtig sein, so wäre es sehr befremdend, dafs eine so edle einheimische Frucht keinen eigenen Namen hatte, sondern durch eine solche Umschreibung: die Frucht eines prächtigen Baumes, angezeigt werden musste, die auch dem prächtigen Palmbaume und dem Granatapfelbaume zukommen kann, so wie Homer die Aepfelbäume überhaupt aglaokarpos schöne Früchte tragend nennet¹⁾.« Rosenmüller führt in seiner biblischen Naturgeschichte den Citronenbaum auch wirklich gar nicht an. Jahn's Befremden ging indes, rein sprachlich betrachtet, aus einem Mißverständnisse hervor, das um so gründlicher beleuchtet zu werden verdient, als es von allen neueren Exegeten und Archäologen getheilt wird. Bei einem tiefern Blicke in die Quellen mufs man nämlich die Ueberzeugung gewinnen, dafs das Geschlecht der Citronen allerdings einen hebräischen Namen habe: תפוז! Die Bibelübersetzer geben dieses Wort mit »Apfel, Apfelbaum« wieder, indem sie den griechischen und lateinischen Versionen folgen; allein *μηλον* und *malum* bezeichnen nicht den gemeinen Apfel (die Frucht des *Pirus malus* oder des *Malus mitis*), sondern ein Kernobst überhaupt. Der gemeine Apfel kann auch, wie Jedermann bei einem Blicke in die Schrift sieht, unter den biblischen Schilderungen nicht verstanden werden; die Archäologen haben dies eingesehen und daher zur »Quitte« ihre Zuflucht genommen. Nun wird aber in der Bibel nicht nur der Geruch, sondern auch der angenehme, süße Geschmack des Tappuach gerühmt, während die

1) Bibl. Archäologie I. 1, §. 82. Anm.

Quitte von herbem Geschmacke ist, und nur mit Zucker gekocht und eingemacht genossen werden kann, wie denn die Quitten auch im Alterthume mit Honig oder Most gekocht wurden, um genossen zu werden. Rosenmüller hilft sich mit der Vermuthung, daß es im Morgenlande eine Gattung dieser Frucht zu geben scheint, die auch roh gegessen wird. Er beruft sich auf das Zeugniß des Reisenden Tavernier, nach welchem die Quitten im südlichen Arabien nicht so herb sind, wie die unfrigen, und wie Äpfel gegessen werden¹⁾. In Wahrheit versteht aber die Schrift unter Tappuach das Geschlecht der Citronenbäume (Citrus), wozu sie, gleich der neuern Naturgeschichte, nicht nur den gemeinen Citronenbaum (Citrus medica), sondern auch die Pomeranze (Citrus aurantium) zählt, letztere auch mit dem besondern Namen »goldner Apfel« (תפוח זהב) Spr. 25, 11) bezeichnend. Auf die Pomeranze bezieht sich auch die Schilderung des Hohenliedes: »Wie ein Tappuach unter den Bäumen des Waldes, so mein Geliebter unter den Jünglingen. Unter seinem Schatten wünsch' ich zu sitzen, und seine Frucht ist meinem Gaumen süß (2, 3).« Das Targum zu der ebenangeführten Schriftstelle übersetzt auch wirklich תפוח mit תפוחין, ein unwiderleglicher Beweis, daß man auch in späterer Zeit unter Tappuach das Geschlecht der Citronen verstand, obwohl, wie aus dem Targum zu Joel 2, 12 erhellt, auch der gemeine Apfel — vielleicht irrthümlich — unter dem biblischen Tappuach verstanden wurde. So hat auch die talmudische Agada die mehrerwähnte Stelle gedeutet: »Wie der Tappuach unter den Bäumen des Waldes, so mein Geliebter unter den Söhnen: ein Bild Israels! Wie die Frucht des Tappuach den Blättern vorangeht, so ging Israel's Voratz, das Gesetz Gottes zu befolgen, (בצע), voran, der Voratz, dasselbe zu vernehmen, (בשע), folgte nach!« — Daß die Präcedenz der Frucht vor den Blättern bei dem Apfelbaume nicht stattfinde, ist unzweifelhafte Thatfache. Wohl aber paßt die Beschreibung auf das Geschlecht der Citronenbäume, an denen allerdings manche Frucht älter ist, als manches Blatt. Schon Theophrast sagt nämlich von dem Citronenbaume:

1) Bibl. Naturgeschichte I 310.

»Dieser Baum trägt zu jeder Zeit des Jahres Aepfel; während ein Theil derselben gepflückt wird, kommt der andere Theil zur Blüthe oder zur Reife.« R. Jakob b. Meir Tam hatte von diesen Worten des Theophrast keine Kunde, aber in dem Tappuach, dessen Frucht älter ist, als sein Blatt, hat er gleichwohl den Ethrog- oder Citronenbaum erkannt, weil ihm das, was Theophrast von der perennen Fruchtbarekeit dieses Baumes sagt, aus dem Talmud bekannt war¹⁾. Solchergestalt kann das Vorhandensein eines einheimischen Namens für das Geschlecht der Citronen- und Pomeranzenbäume nicht mehr in Zweifel gezogen werden, und Jahn's Bedenken hat sich mithin als grundlos erwiesen.

Je klarer indes die Bedeutung des hebräischen Tappuach nachgewiesen ist, desto unbegreiflicher muß es erscheinen, daß die Mischna den einheimischen Namen fallen läßt, um sich des ausländischen Namens Ethrog zu bedienen. Die übrigen Pflanzennamen der Bibel sind auch in der Mischna beibehalten! — Manchen wird vielleicht folgende Erklärung dieser Anomalie befriedigen.

Die Deipnosophisten des Athenäus disputiren unter Anderem über die Erwähnung der Citrone bei den Alten. Die Einen wollen dieselbe bei den Alten erwähnt wissen, und es werden sogar die Aepfel der Hesperiden, welche Herakles nach Griechenland verpflanzte, für Citronen (oder Pomeranzen) erklärt. Andere stellen alles dies in Abrede.

Einer der Genossen, Demokrit, führt hierauf die Worte Theophrast's an, welcher versichert, daß zu seiner Zeit, — er war bekanntlich ein Schüler des Aristoteles, — die Citrone nicht gegessen wurde: »Wundert euch hierüber nicht«, fügt Demokrit hinzu, »denn die Frucht wurde bis zur Zeit unserer Großväter nicht gegessen, sondern als eine Sache von hohem Werthe in Schränken unter den Kleidern bewahrt²⁾« (um dieselben vor Motten zu bewahren). Plutarch berichtet

1) Sabb. 88 a und Toß. das. Schlagw. פרי. Athen. III, 26, pag. 83, f.: Vergl. Theophr. Hist. Pl. IV. 4. Midr. rabb. zum Hohenl. 2, 3. Sifra Emor 16, 102 d Weiß. j. Sukka 3, 5 bab. das. 35 a. : דרך כאלו כושנה לשנה

2) Athen. ebendaf. (Vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen 1870, 324 f.)

viel später, er kenne Alte, welche die Citrone nicht essen, und zwar nicht weil ihnen dieselbe zu kostbar ist, sondern weil ihnen der Geschmack derselben widerstrebt¹⁾.

Sollte es nicht gestattet sein zu vermuthen, daß die Juden erst nach ihrer nähern Bekanntschaft mit den Mittelasiaten anfangen, die Citrone zu genießen? Der Name »medischer« oder »persischer Apfel« bei den Alten, zeigt jedenfalls, daß die Cultur der Citrone von Persien ausging. Da nun der Gebrauch der Frucht ausländischen Ursprungs war, so bediente man sich zur Bezeichnung derselben auch eines ausländischen Namens. Eine tiefer eingehende Kritik wird vielleicht noch einen Schritt weiter gehen, und auch vor folgendem Raifonnement nicht zurückschrecken. Die Thora preist Palästina als ein Land von Weizen und Gerste und Weinstöcken und Feigenbäumen und Granatäpfeln, ein Land von Oelbäumen und Honig (5 M. 8, 8); von der süßen und duftenden Pomeranze ist hier noch keine Rede. Unter den aegyptischen Hieroglyphenbildern kommen Palmen, Lotusblumen, Weinreben, Datteln, Granatäpfel, Nüsse, Feigen, Bohnen und Kürbisse, aber weder Citronen noch Pomeranzen vor, so daß es höchst wahrscheinlich ist, daß diese Bäume von den persischen oder griechischen Königen nach Aegypten verpflanzt wurden. — Andererseits gehören die biblischen Bücher, welche den Tappuach nennen und preisen, wenn man von den biblischen Ortsnamen Tappuach, Beth-Tappuach und Entappuach abliest, einer (späten, nachexilischen Zeit an²⁾). Sollte also die Annahme gewagt sein, daß die Citrone und Pomeranze — letztere heißt auch aramäisch, wie nicht minder in der Mischna und Gemara: תפוח³⁾ — aus Persien nach

1) Plut. Symp. IX, 9. Schweighäuser zu Athen. a. O.

2) Die Jugend des Hohenl. ist schon von älteren Kritikern behauptet und vertheidigt worden. Ueber Joel s. Ben. Chananja 3, 8.

3) Dies erhellt aus Targ. zum Hohenl. 3, 5. 7, 9. Der gemeine Apfel heißt תפוח Joel 1, 12. Der talmudische Sprachgebrauch verdient umso sorgfältiger nachgewiesen zu werden, als die traditionelle Auffassung unter dem talmudischen Tappuach den gemeinen Apfel versteht, während ausschließlich die Pomeranze darunter verstanden werden muß: M. Terum. 10, 2: תפוח שרסקי von einem gemeinen Apfel wäre gesagt worden:

Palästina verpflanzt wurde? Wie stünde es aber dann um den sinaitischen Ursprung der Ethrog-Tradition? Wenn die Frucht selbst erst nach dem babylonischen Exile nach Palästina verpflanzt wurde, so kann doch die rituelle Praxis in keinem Falle älter sein, da nichts unkritischer ist, als die Voraussetzung, daß man schon in der biblischen Zeit die Ethrogim aus dem Auslande nach Palästina habe holen müssen! Der vulgären Traditionsdoctrin ist übrigens auch mit der Supposition einer ältern Citronenkultur in Palästina nicht geholfen, indem Jahn's Befremden zentnerfach auf derselben lastet: Woher kommt es, daß eine Frucht, die ein Jahrtausend hindurch alljährlich zu einer religiösen Uebung gebraucht wurde, im Munde des Volkes und seiner Lehrer einen fremden Namen erhielt und behielt?

Die Karäer verwerfen den Feststrauß gänzlich, indem sie das darauf bezügliche Gebot auf die Anfertigung und Ausschmückung der Laubhütte beziehen. Zur Begründung ihrer Ansicht führen sie folgende Worte aus Nehemia an: »Gehet hinaus auf den Berg, und holet Oelzweige und wilde Oelzweige und Myrtenzweige und Palmzweige und Zweige von dichtbelaubten Bäumen, um Laubhütten zu machen, wie geschrieben stehet (8, 15).« Ueber das פרי עץ הדור find sie untereinander uneinig; manche beziehen daselbe auf den Oelbaum¹). Sie stehen exegetisch auf unsicherem Boden, historisch im Widerspruche mit dem offenkundigen Ufus in der Periode des zweiten Tempels. Die Rabbaniten begnügen sich mit dieser geschichtlichen Grundlage nicht, und urgiren den sinaitischen Ursprung des Ethrog. Schon Maimonides hebt das traditionelle

שחתי. In der jer. Gem. daſ. iſt von dem aus dem Tappuach gepreßten Saſſe (בשרותין במי) die Rede, was ſich gewiſſ nicht auf den gemeinen Apfel bezieht (ſ. auch Menach. 53 b f.) Noch klarer und unzweideutiger ſpricht die Miſchna Maaser. 1, 4, wo תמרים וחרובים als eine Klaſſe von Früchten zuſammengeſtellt werden. Der יין תמרים (Terum. 11, 2. 3) iſt nicht Apfelwein. Daß das שיר של חם Taan. 29 b von Pomeranzen und nicht von gemeinen Aeſpfeln rede, ſpringt in die Augen.

¹) Mibchar III. 43. Eſchkol 86 d.

Moment deselben hervor¹⁾. Rapoport folgt ihm hierin, ohne zu bedenken, welche sprachliche und fachliche Einwürfe die angebliche Tradition zu beseitigen hat, um der vulgären Traditionsdoctrin als Anhaltspunkt dienen zu können.

344 Die Verlegenheiten der vulgären Traditionsdoctrin würden ferner eher zu- als abnehmen, wenn dieselbe sich entschlöße, die talmudischen Bestimmungen über den Ethrog selbst, abgesehen von ihrem angeblichen Zusammenhange mit der biblischen Zeit, sondern ausschließlich nach ihrem spätern Verständnisse und ihrer spätern Anwendung unbefangen zu prüfen. Unter den hieher gehörigen Vorschriften der Mischna betrifft eine die *neze*, deren Mangel den Ethrog zu rituellen Zwecken unbrauchbar macht.

Was versteht man unter *neze*? — R. Chananel b. Chuschiel in Kairowan, welchen Rapoport schon vor 30 Jahren für den Depositär orientalischer, namentlich gaonäischer Ueberlieferungen erklärte, versteht darunter den zitzenförmigen Nabel des Ethrog²⁾. Ihm folgt sein Schüler R. Isak Alfaßi, der vielgepriesene Rabbi, der das Talmudstudium in zwei Welttheilen und zwei Jahrhunderten erfolgreich förderte. Allein zwei ebenbürtige Autoritäten wiesen der *neze* die diametral entgegengesetzte Stelle an, indem sie die in den Ethrog dringende Fortsetzung des Stengels darunter verstanden wissen wollten, und den Defect des Nabels für ganz unfänglich erklärten. Diese Auffassung vertrat ein gefeierter Zeitgenosse R. Chananel's, R. Gerschon »das Licht des zerstreuten Israel,« und ein Zeitgenosse Alfaßi's, der unsterbliche Lexikograph R. Nathan ben Jechiel. Die Ueberlieferung des Ostens war den Schulen zu Metz und Rom nicht unbekannt, sie wurde aber nicht respectirt! Selbst die Talmudforscher, welche sich die orientalische Auffassung aneigneten, wie Raschi, sein Lehrer R. Jakob und sein berühmter Enkel gleichen Namens, berufen sich nicht auf die Ueberlieferung,

¹⁾ Vorrede zum Mischnacommentar.

²⁾ R. Chananel zu Sukkah 35 b חושבו של אהרן וששנהו, unter Berufung auf den Jeruschalmi.

sondern auf den mifchnifchen Sprachgebrauch¹⁾. Die Rabbaniten stehen hier zum Mifchnatexte in demselben Verhältnisse, in welchem die Karaiten zum Bibeltexte stehen. Wie diese suchten auch jene den Sinn und die Bedeutung der ihnen vorliegenden Gesetze aus dem Zusammenhange zu errathen, und von dieser Conjecturalhermeneutik hängen dann die Einzelheiten der rituellen Praxis ab. Des Ethrog's, den die sefardischen Juden nicht mehr zum Feststrauß verwenden durften, bedienten sich zu diesem Zwecke ohne Bedenken ihre germanofränkischen und italiänischen Brüder. Wo ist hier die Gleichförmigkeit der religiösen Uebung, welche dem Schwanken der Karäer gegenüber so oft betont wird? Merkwürdigerweise wurden später auch die spanischen Gesetzeslehrer von den germanofränkischen Reflexionen überwältigt, so daß auch sie die Ueberlieferung ihrer Väter desavouirten.

»Warum hat man aber nicht zur Sprachforschung seine Zuflucht genommen? Da es sich hier lediglich um Sinn und Bedeutung eines dunklen Wortes handelt, so wäre ja dies der geeignetste Weg gewesen, um zu klarer Einsicht und Erkenntniß zu gelangen!« — Dieser Weg konnte aus dem einfachen Grunde nicht eingeschlagen werden, weil im Mittelalter an den Sitzen der jüdischen Gelehrsamkeit die erforderliche Sprachkenntniß nicht vorhanden war.

In der Mitte des 17. Jahrhunderts versuchte der Arzt Benjamin Dionysius Mußafia den griechischen Ursprung von מוֹסָא²⁾ nachzuweisen, ohne daß die Rabbinen diesen Versuch berücksichtigt hätten.

1) M. Sukka 3, 5. Gem. 35 b. u. Toß. daß. Aruch f. v.

2) Das griechische Wort, das Muß. im Sinne hat, scheint *σπρῦμα* in der Bedeutung von »Sproß, Schoß« zu sein. In j. Sukka 3, 6 f. 53^a₃₅ מוֹסָא hierunter scheint eine babylonische Lesart verstanden zu sein, wo ein gebräuchlicheres Wort für das seltenere substituirt wurde. Daß babyl. Barajtha's in der jer. Gem. angeführt werden, erhellt aus j. Sanh. 1, 3 f. 19^a₄₈: חַי הַמָּיִמוֹת בְּשִׁלְשָׁה, לֹא סְמִיכָה הִיא סְמִיכָה? חָזַן קָרִי לְמַנְיָה סְמִיכָהּ. (Frankel Mebo jeruschalmi 24).

Noch bedenklicher ist der Umstand, daß die Identität des heutigen Ethrog mit dem der talmudischen Zeit nicht ungegründeten Zweifeln unterliegt, indem der Ethrog in der talmudischen Zeit erwiesenermaßen roh gegessen wurde¹⁾, während der heutige Ethrog in rohem Zustande ungenießbar ist.

Das dritte Beispiel betrifft das Verfahren gegen Zeugen, die eines Alibi überführt werden, auf welche allein nach der talmudischen Auffassung das 5 M. 19, 19 ausgesprochene Gesetz seine Anwendung findet, so daß an ihnen die Strafe vollzogen wird, welche sie über den von ihnen Angeklagten herbeizuführen gedachten. Ein sonst obscurer Jurist hat sich nun seine talmudisch-litterarische Unsterblichkeit dadurch gesichert, daß er den Satz aufstellte: »Die Zeugen erleiden die Todesstrafe, wenn das Urtheil über den Angeklagten zwar ausgesprochen, aber noch nicht an demselben vollzogen ist; ist aber das Todesurtheil bereits vollzogen, so trifft die Zeugen keine Strafe²⁾.« Dieser Satz ist in die halachischen Compendien übergegangen, und Maimonides bezeichnet denselben ausdrücklich als traditionell. Die Gegner Frankel's finden nun in diesem Satze einen unumstößlichen Beweis für die vulgäre Auffassung der Traditionslehre. »Diese Auslegung«, sagen sie, »kann nur mosaischen Ursprungs sein, da eine solche der Vernunft widersprechende Distinction einem spätern Ausleger unmöglich in den Sinn kommen konnte. Die Sadducäer erklären ja wirklich die als lügenhaft erkannten Zeugen nur dann für strafbar, wenn das Urtheil an dem von ihnen Bezichtigten bereits vollstreckt wurde.«

Rapoport nimmt Anstoß an dieser gläubigen Apologie

¹⁾ Hierauf hat zuerst Reggio aufmerksam gemacht (Jalk. Jaschar 55—57); zur Ergänzung seiner Nachweise f. M. Sukka 4, 7. Sabb. 108 b., wo das למלא affirmativ aufzufassen ist; Sinn: der Ethrog, der Rettig und das Ei sind, mit ihrer äußern Schale genossen, nicht zu verdauen (S. Toß. Meg. 21 a. Schlagw. למלא); Kidd. 70 a. Ab. Zara 76 b. Kethub. 61 a. (Daher vielleicht der Gebrauch schwangerer Frauen, in den Ethrog zu beißen); (Maim. H. Ber. 9, 1 überfetzt das Ber. 43 b vorkommende רבוש mit רשח, und scheint unter letzterem die Quitte zu verstehen).

²⁾ Makkoth 5 b.

der Unvernunft, und sucht die in Rede stehende Distinction auch vor dem Forum der Vernunft zu retten, indem er, Nachmanides, Josef Karo und Lipmann Heller folgend, in vollem Ernste erklärt: »Ein Todesurtheil, das ein Gerichtshof in Israel aussprach und vollziehen ließ, muß ein wohlbegründetes gewesen sein, weil die Gottheit einen Justizmord nicht zugelassen hätte. Die Wahrheit der Aussage der ersten Zeugen ist also durch den Augenschein als unzweifelhaft erhärtet; wie sollte sie eine Strafe treffen¹⁾?« — Wir überlassen es dem Leser, sich in die religionsphilosophische Tiefe dieses Raïsonnements zu versenken, dessen Haltlosigkeit schon vor 70 Jahren von Saul Berlin anerkannt wurde²⁾. Auch wollen wir dem Herrn Rapoport eben nicht hoch anrechnen, daß er das, was Geiger über die geschichtliche Entwicklung des Begriffes זענען (falscher Zeuge) so treffend nachgewiesen³⁾ gar nicht berücksichtigt hat, wiewohl dieser Nachweis umso wichtiger ist, als daraus klar hervorgeht, daß die angebliche Tradition

1) S. 7. Nachm. zu 5 M. 19, 19. Karo zu Maim. H. Eduth 20, 2. Toß. Jom Tob. Makk. 1, 9. S. auch Chinnuch Nr. 524. Wie wenig das Nachm.'sche Raïonnement selbst ältere Forscher befriedigte, erhellt aus der Bemühung der Schriftausleger, das Dunkel auf eine andere Weise zu erhellen. Bechaj b. Afcher z. St. führt eine Motivirung an, nach welcher die Strafe an den Zeugen nur deshalb beim Leben des Verurtheilten vollzogen werden kann, weil dieser, indem er das ihm zur Last gelegte Verbrechen leugnet, der Aussage der zu seinen Gunsten redenden Zeugen das Uebergewicht verschafft, indem für ihn drei, gegen ihn nur zwei Stimmen sprechen. Ist er aber todt, so heben sich zwei gegen zwei Stimmen auf! Noch kühner ist das daf. gegebene kabbalistische Raïonnement. Einen andern Weg schlug Chasdaj Kreskas ein, indem er auf das so nöthige Ansehen der Gerichtshöfe hinwies, welches durch die Constatirung eines Justizmordes erschüttert würde (Abrav. zu 5 M. 19, 19). Die nachmanidische und chasdajische Ansicht verbinden: If. Abravanel, Samuel Almosnino, Abraham Menachem Kohen und Andere. Aron Alrabi nimmt dagegen keinen Anstand, die sadducäische Auffassung für vernunftgemäßer zu erklären als die pharisäische. Josephus huldigt der letztern Auffassung in ihrer Ursprünglichkeit; den in Rede stehenden Zusatz d. bab. Gem. kennt er noch nicht (Antt. IV. 8, 15).

2) Beßamim Rosch Nr. 301. f. 88 a.

3) Ursehr. S. 195—197.

auch hier nicht constant blieb. Dagegen wird es Rapoport selbst kaum zu entschuldigen vermögen, daß er als Advocat seinem Clienten Behauptungen in den Mund legt, denen letzterer auf die unzweideutigste Weise widerspricht. Frankel sagt nämlich: »Die Speculation ging noch weiter, (und bestimmte), daß nur auf die Absicht die Wiedervergeltungsstrafe eintrete, bei vollzogenem Urtheile aber nicht ausgeführt werde.« Er nennt diese Bestimmung »eine höchst auffallende Lehre,« und macht geltend, daß »für dieselbe kein Factum vorliegt, und daß sie in der Mischna auch noch nicht angeführt wird.« Wie stimmt dies nun zu der Annahme Rap.'s, der auch hier von einer finaitischen Tradition spricht? — Frankel schließt die bezügliche Auseinanderfetzung mit den Worten: »Die Norm, daß nach vollzogenem Urtheile die Wiedervergeltungsstrafe nicht stattfinde, gilt übrigens nur für Capitalfälle; bei Zeugnissen in sonstigen Criminalsachen oder in Civilfällen wird die Wiedergeltungsstrafe auch nach vollstrecktem Urtheile verhängt¹⁾.« Allein diese Distinction wird nur von Maimonides (H. Eduth 20, 2) festgestellt, der hierin unter den Gesetzeslehrern keinen Meinungsgeossen hat; Abraham ben David erklärt die Distinction geradezu für einen groben Irrthum.

Maimonides hat hier ohne Zweifel aus eigener Machtvollkommenheit die »höchst auffallende Lehre« des Talmud gemildert. Möglich war ihm sogar ein Widerspruch der Karäer bekannt, so daß ihm die Milderung besonders geboten schien. Denn wenn auch Aron b. Josef, der karaitische Arzt zu Konstantinopel (1294), hier seinem Lehrer Nachmanides folgt, und sich die rabbanitische Auffassung aneignet²⁾, so folgt hieraus noch nicht, daß dies auch die Meinung der älteren karaitischen Autoritäten war. Der Commentator Aron's, Josef Salomo, bemerkt sogar ausdrücklich, daß sein Autor sich hier von den Karäern entferne³⁾.

¹⁾ Gerichtl. Beweis S. 240 ff.

²⁾ Mibchar V 16

³⁾ Tirath Kesef daf.: שאמר הרב בפניו ספרו ח"ל שאחרת רחוק גדול מאשרי חכמי הקראי.

Prüfen wir die Satzungen genauer, welche das talmudi-³⁵⁹ sche Strafrecht über die Behandlung falscher Zeugen enthält, so begegnen wir fast denselben Erscheinungen, welche uns bei der Prüfung der Ethrogfrage entgegentraten. Die Mischna enthält Satzungen und Bestimmungen, deren Verständniß sich nicht durch die mündliche Ueberlieferung erhalten hat, so daß über Sinn und Bedeutung derselben unter den ersten rabbinischen Autoritäten Meinungsverschiedenheit herrscht. Alfaßi polemisiert ausführlich gegen eine Mischnaerklärung seiner Vorgänger, dieselbe aus der babylonischen Gemara widerlegend. Nachmanides nimmt sich, wie gewöhnlich, der Alten an, indem er auf die Toßesta hinweist, welche zu Gunsten derselben spricht. Jom Tob b. Abraham tritt dagegen nicht nur auf die Seite Alfaßi's, er erklärt sogar die auf traditionellem Wege überkommene Toßesta für den Ausfluß einer falschen Auffassung! Gehört also nicht eine wahrhaft romantische Selbstverblendung dazu, einer solchen Unsicherheit und Confusion gegenüber für die vulgäre Traditionsdoctrin zu schwärmen? — Die in Rede stehende Mischna enthält einen Ausspruch, welchen ein berühmter palästinensischer Amoräer, R. Abuhu in Cäsarea, und ein berühmter persischer Amoräer, Raba b. Josef in Machusa, willkürlich erklären, und ein Wort, das mit אֶתְרוֹג des Ethrog ein ziemlich gleiches Geschick hatte: אֶתְרוֹסְתִּי. Die Tradition hat nicht nur den Ursprung, sondern auch die Bedeutung des Wortes nicht zu bewahren verstanden. Alfaßi gestattete sich, an dem Worte durch nichts gerechtfertigte Conjecturalkritik zu üben. Auch hier erkannte erst Mußafia den griechischen Ursprung des Wortes und dessen wahre Bedeutung¹⁾. Ueberhaupt hat das richtige Verständniß des Talmud ebensoviel der philologischen Forschung, als der Ueberlieferung zu verdanken, und fast jede neue Erkenntniß, welche auf diesem Gebiete sich erschließt, führt eine neue Beschämung der vulgären Traditionsdoctrin herbei, indem dadurch die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferung ebenso klar

¹⁾ Makk. 1, 5, die Toßesta I 439₁₂, die Gemaren, Alfaßi und die Glossatoren das. Aruch s. v.

hervortritt, wie deren Unzulänglichkeit. Die Untersuchungen auf dem Gebiete der talmudischen Sprachforschung und Alterthumskunde sind daher in Bezug auf die vulgäre Traditionslehre in der That nicht so unverfänglich, wie Manche glauben, weshalb sie auch von den Romantikern gemieden, ja perhorrescirt werden.

Das vierte Beispiel, mit welchem Rapoport die vulgäre Traditionsdoctrin illustriert, ist das Wiedervergeltungsgesetz: »Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule¹⁾.« Nach der talmudischen Auffassung ist bekanntlich hier nicht von einer buchstäblichen Wiedervergeltung (einer eigentlichen talio) die Rede, sondern von einer von den Richtern zu bestimmenden Geldstrafe. Rapoport setzt den finaitischen Ursprung dieser Auffassung voraus, und meint, daß im Sinne Frankel's viel Einsicht und Umsicht von Seiten der großen Synode dazu gehört habe, die fragliche Auffassung mit dem Buchstaben der Schrift in Einklang und Uebereinstimmung zu bringen (S. 9). Leider ist er aber auch hier mit seinem Clienten in offenen Widerspruch gerathen. Fr. sagt nämlich in Bezug auf das in Rede stehende biblische Gesetz: »Dieses jus talionis ist bei allen Völkern heimisch gewesen, und entspricht ganz dem einfachen Charakter eines erst in seiner Bildung begriffenen Volkes.« Er beruft sich dabei, nach dem Vorgange älterer und neuerer Exegeten und Archäologen auf die Analogie der solonischen Gesetzgebung und des römischen Zwölftafelgesetzes: »si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto«. Von der angeblichen Tradition spricht Fr. als von einer Meinung der Rabbinen²⁾! Hätte Rapoport die Quellen näher in's Auge gefaßt, so würde ihm die geschichtliche Entwicklung der talio im jüdischen Criminalrechte nicht entgangen sein. Schon in den ältesten Zeiten war die Ablösung durch eine Geldstrafe nicht ausgeschlossen, sobald sich der beleidigte Theil hiezu verstand³⁾. Bei fortschreitender Kultur

1) 2 M. 21, 24 25 vgl. 3 M. 24, 19. 20. 5 M. 19, 21.

2) Gerichtlicher Beweis S. 27 und 28.

3) Michaelis Mof. Recht, 5 Th. §. 240. Jos. Antt. IV. 8 35. S. D. Luzzatto in Ben Gorni S. 10.

wurde die Geldablösung allein üblich, wie Gleiches bei den Römern geschah: poena talionis in desuetudinem abiit¹⁾.

Die spätere Praxis wurde nun auch in das Gesetz hineingetragen, indem verschiedene, theils rationelle, theils exegetische Gründe zu Hilfe gerufen wurden. R. Eliezer ben Hyrkanos »der Große«, der eifrigste und strengste Wächter der Tradition, erklärt sich aber ausdrücklich für die buchstäbliche Auffassung der talio²⁾; die späteren babylonischen Schulen hielten dies allerdings für unmöglich, sie nahmen daher mit den Worten R. Eliezer's eine Umdeutung vor, die aber an der Sache selbst nichts ändert, und für die Methode jener Schulen charakteristisch ist. Die Karäer sind über die Erklärung des Gesetzes uneinig. Jehuda Hedeffi erklärt sich für Ablösung; Aron b. Josef will letztere bloß als Strafe für beigebrachte heilbare Verletzungen gelten lassen; den Urheber unheilbarer Verletzungen hingegen soll nach seinem Dafürhalten die eigentliche Wiedervergeltung treffen. Der Rationalist Aron Alrabi wiederholt den Einwurf seines alten Gefinnungsgegners Ben Suta gegen die talmudische Auslegung, daß nämlich die Ablösungstheorie auf Arme nicht anwendbar sei, und daher unmöglich im Sinne des ganz allgemein redenden Gesetzgebers liegen könne. Der Majorität der talmudischen Gesetzeslehrer gebührt also unstreitig der Ruhm, einem menschlichern Strafverfahren das Wort geredet zu haben. Es lag im Geiste ihrer Schriftforschung, ihre Anschauungen in das Gesetz hinein zu tragen; von einer besonderen Ueberlieferung reden sie in der vorliegenden Verhandlung gar nicht. Erst Maimonides, der sich von den zu Gunsten der Ablösungstheorie angeführten Argumenten nicht ganz befriedigt fühlen mochte, beruft sich auf die Tradition!

¹⁾ Instit. 4. 4. 7.

²⁾ B. Kama 83 b ff. Der Karäer Aron citirt die Worte R. Eliezer's folgendermaßen: הוציא ונתחן לחם כי מוצא יצא מושלם מוכן אלא כי ינתן כי מוצא עץ הוציא ונתחן (Mibchar II. 42 a). Sollte diesem Citate eine talmudische Lesart zu Grunde liegen? Daf.: למצאו שהמוכר הנרשם יקח כפר אבל המוכר אשר יעשו רשם Eshkol 104 c. Ibn Efra 2 M. 21, 24. Maim. H. Chobel u-Maffik 1, 2.

Zu solchen Resultaten gelangt die Forschung, wenn sie specielle Fragen der talmudischen Gesetzgebung im Lichte der vulgären Traditionsdoctrin betrachtet. Weit entfernt, diese Doctrin befestigen zu können, sind die von Rapoport gewählten Beispiele vielmehr geeignet, die schwachen Seiten derselben an's Tageslicht zu ziehen. Er selbst wird davon schwerlich überrascht sein. Die Forschung der historischen Schule verhält sich zu der talmudischen Ueberlieferung ungefähr so, wie sich seine eigene Forschung zur kabbalistischen Ueberlieferung verhält. Die Kritik jener ruht in Betreff einzelner Punkte sogar auf soliderer Grundlage, als die Kritik dieser, indem sich, da die talmudischen Quellen reicher fließen, als die kabbalistischen, die Entstehung und Entwicklung der talmudischen Halacha nicht selten mit größerer Sicherheit nachweisen läßt, als die Entstehung und Entwicklung mancher kabbalistischen Philosopheme. Der ehrwürdige Rapoport wird wohl die Anwendung der historischen und philologischen Kritik auf die Specialitäten der talmudischen Halacha nicht verdammen, ja selbst nicht mißbilligen, wenn er auch bei seiner gegenwärtigen Richtung persönlich Anstand nimmt, diese Kritik zu üben, ja sogar kein Bedenken trägt, sich über die Elemente der Grammatik hinwegzusetzen¹⁾, und die Redaction eines Blattes für jede hingeworfene Aeußerung eines ihrer Mitarbeiter zur Verantwortung zu ziehen. Wir schreiben seine Ausfälle einer augenblicklichen Verstimmung zu, und geben uns der Hoffnung hin, daß sich der von uns aufrichtig verehrte Rapoport, der über das frankfurter credo quia absurdum in edlen Unwillen geräth, mit der historischen Schule, zu deren Gründern er gehört, noch ausöhnen, und deren wissenschaftliche Bedeutsamkeit anerkennen wird. Denn wenn auch nicht alle von dieser Schule gewonnenen Resultate als sichergestellt anzusehen sind; wenn auch manche Hypothese tieferer und genauerer Erkenntniß wird weichen müssen; wenn auch die Mitglieder der historischen Schule selbst nicht nur in unbedeu-

¹⁾ S. 28. : וְכִּי מִלֶּשֶׁן אֲרִי' יְכַרְמִים אֲרִי' יְכַרְמִים Jeder Anfänger weiß aber, daß das א, womit das fragliche Wort anfängt, der אֶלֶם angehört. Das hebr. אֲרִי' geben die Targumisten bekanntlich mit אֲרִי' wieder.

tenden Nebendingen, sondern selbst in manchen wesentlichen Stücken verschiedener, oft entgegengesetzter Meinung sind, wie dies bei der Beschaffenheit des Gegenstandes und bei der verhältnißmäßigen Jugend der Forschung auch gar nicht anders erwartet werden kann: so ist doch schon durch das bisherige, zum Theil von Rapoport selbst angeregte Suchen und Forschen eine große Menge von Irrthümern berichtigt, eine lange Reihe tiefeingehender Untersuchungen angeregt, eine reiche Fülle neuer Entdeckungen und Einsichten zur Evidenz erhoben, und eine Litteratur geschaffen, welche Respect einflößt, und der sonst so verachteten neuern jüdischen Theologie auch die Anerkennung unbefangener und freisinniger christlicher Theologen errungen hat: Resultate, welche des Schweißes redlicher Arbeiter werth sind! Und man wird diesen Resultaten und Leistungen um so wohlwollender Gerechtigkeit widerfahren lassen, als dieselben das Product eines kaum fünfzigjährigen Fleißes sind, und ihren Ursprung einer ziemlich kleinen Schar emßiger Sammler und unermüdlicher Forscher verdanken. Auch ³⁶¹ sind die jüdischen Zustände der Gegenwart der wissenschaftlichen Forschung nichts weniger als günstig und förderlich. Die nichtbeamteten jüdischen Gelehrten, denen die jüdische Theologie so viel zu verdanken hat, erhalten nur noch in Galizien und Rußland einigen Nachwuchs. In den mittel- und westeuropäischen Gemeinden sind es fast ausschließlich die Rabbinen und Prediger, welche berufen wären, das Feld der jüdisch-theologischen Wissenschaft anzubauen. Allein für Manche haben die in der Jugend gemiedenen Talmudfolianten etwas so Gespensterhaftes und Abschreckendes, daß sie sich auf eine wissenschaftliche, jüdisch-theologische Untersuchung nicht einlassen können, und Manche sind so vorsichtig und pastoralklug, daß sie sich an den Arbeiten der historischen Schule nicht betheiligen wollen. Unter den Laien, selbst unter den gebildeten, giebt es aber nicht wenige, welchen das stille Forschen in den Tiefen der Wissenschaft als etwas nur Mühseliges, aber ziemlich Unnützes und Unbedeutendes erscheint! Die Freunde der Wissenschaft lassen sich dadurch nicht irremachen. Und wie sie es sind, die die Vergangenheit des Judenthums am

gründlichsten durchforschen, so sind sie es nicht minder, die dessen künftige Entwicklung und Gestaltung am wirksamsten vorbereiten.

394 Kämpf's Schutzschrift¹⁾ vertritt die gefühlvolle, sentimentale Orthodoxie. Sie erläßt dem breslauer Seminar-Director nicht nur jede weitere Rechtfertigung, worauf Freund und Rapoport so entschieden gedungen hatten; sie sucht sogar für den Verkettzten Theilnahme und Mitgefühl zu erregen: »Welchen Nutzen gewährt es, wenn wir den Angegriffenen in üblen Ruf bringen, und seine Ehre in den Staub treten (S. 26)?« — Den kritischen Standpunkt, welchen Kämpf einnimmt, charakterisirt er selber deutlich genug durch die Treuherzigkeit, womit er dem Talmud nacherzählt, daß König Saul und sein Schwiegersohn David sich mit der talmudischen Halachä beschäftigt, und über einzelne Punkte des talmudischen Eherechtes disputirt haben. In manchem Stücke geht er sogar über den Talmud hinaus. Die dreizehn hermeneutischen Regeln R. Ismael's sind ihm ein Vermächtniß der mosaischen Zeit. Auch läßt er sich's nicht nehmen, daß R. Jehuda I. die Mischna schriftlich redigirt habe²⁾. Gleichwohl läßt er dieselbe nur ihrem Inhalte, nicht aber ihrer Form nach aus der
395 mosaischen Zeit stammen: »Die mündliche Lehre ist theils (Gottes, theils der Gesetzlehrer Eigenthum; jenes ist sie vermöge ihres Inhaltes und Ursprunges, dieses vermöge ihrer Form und Darstellung.« Als Präcedenz dieser Auffassung führt er eine Distinction des Maimonides an, nach welcher die den

1) Mantik Sod. Beleuchtung des Frankel'schen Werkes »Hodegetik zur Mischna« in dogmatischer Beziehung. Prag, 1860. D. Ehrmann 8. 26.

2) Die Beweise für die spätere Aufzeichnung d. Mischna haben zuerst Hirsch Chajes (1836), Tor. Nebiim 2 f. 7 Anm. 2. und Leop. Löw (1837) geltend gemacht S. ob. S. 10. Luzzatto kam unabhängig von ihnen zu demf. Resultate (1833). seine Erörterung wurde aber erst später veröffentlicht (Ker. Chem. 3, 62—66. Grätz IV. S. 442. 555. Note 64). Jedenfalls ist Geiger's Ansicht (Zeitschr. 2, 476) als vollkommen widerlegt zu betrachten. Zu der kurzen Andeutung Luzzatto's über die verschiedenen Lesearten der Mischna vergl. Erub. 53 a. Beza 2 a und Raschi das. Geiger's Lehrb. zur Spr. d. Mischna §. 10. LB. d. Orients VI. 58. (Vgl. L. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse II 112 ff.)

Propheten Elias betreffende mischnische »Halacha des Moses vom Sinai« wohl ihrer Idee, nicht aber ihrem Wortlaute nach (Gegenstand der Ueberlieferung war¹⁾). Was Maimonides hier von Einer Mischna behauptet, dehnt Kämpf auf den gesammten Mischnacodex aus: die Lehren und Gesetze, die derselbe enthält, sind sinaitisch; nur die Einkleidung gehört der tannaitischen Zeit! Die fremdsprachlichen Elemente der Mischna können mithin nicht auffallen. Diese vermeintlichen Fremdlinge sind nach ihm Bürger Israel's aus den Zeiten Mose's her. Wenn man sie nicht auf den ersten Blick dafür erkennt, so liegt der Grund davon einzig und allein darin, daß sie im Laufe der Zeit aramäische oder griechische Tracht angezogen, ja hin und wieder die Toga des Römers umgehängt haben. Was heute in fremdsprachlichem Gewande vor uns liegt, ist Uebersetzung biblisch-hebräischer Texte! — So ungefähr denkt sich Herr Kämpf die Entstehung der Mischna's. Leider kommt auch er, wie Rapoport, mit seinem Clienten in Conflict. Frankel sagt nämlich: »Die in der Mischna angeführten Lehrer reichen nicht weit über hundert Jahre vor Zerstörung des Tempels hinauf; hingegen werden sehr häufig Sätze ohne Benennung eines Autors gegeben, denen die Kritik ein hohes Alter zuerkennt; und zeigen vorzüglich Sentenzen in Gestalt von Gnomen auf ganz frühen, vielleicht über die Makkabäerepoche hinaus sich erstreckenden Ursprung (G. B. 100).« Die Kritik der Verkleidungs- oder Uebersetzungshypothese muß ihr Werk damit beginnen, daß sie dieselbe auf den zehnten Theil der Mischna beschränkt; denn neun Zehntheile der Mischnasammlung werden auf ausdrücklich namhaft gemachte Gesetzeslehrer zurückgeführt, ihr Ursprung liegt also viel zu klar vor Augen, als daß sie eine Ueberlieferung aus älterer Zeit für sich in Anspruch nehmen könnten. Es handelt sich mithin bloß um den zehnten Theil der

¹⁾ Eduj. 8, 7. Merkwürdig ist die Fassung der Mission des Propheten Elias bei Maim. H. Melach. 12, 2, wo zwar Maleachi 3, 23 ausdrücklich angeführt wird, und der Text gleichwohl in ganz unbestimmter Weise von »einem Propheten« spricht, während das Erscheinen Elias nur als Meinung mancher Gelehrten erwähnt wird.

Mischna. Gäbe sich nun dieser zehnte Mischnatheil selbst für mosaisch aus, so würde die Uebertragungs-Hypothese ein sehr altes und daher höchst bedeutungsvolles Zeugniß zu ihren Gunsten aufzuweisen haben. Von einem solchen Zeugniß ist aber auch nicht die geringste Spur vorhanden! Wenn man von den drei mischnischen »Halacha's des Moses¹⁾« absieht, findet sich vielmehr in dem ganzen Mischnacodex keine einzige Aeußerung, die der Annahme Raum gäbe, die Mischna hätte sich mosaischen Ursprung vindicirt. Im Gegentheile deutet der Umstand, daß nur drei Halacha's von Moses hergeleitet werden, darauf hin, die Mischna sei weit entfernt gewesen, ihre übrigen Lehrsätze und Aussprüche dem Moses in den Mund zu legen.

Da man sich nach einem äußeren Zeugniß über die Entstehungszeit der in Rede stehenden Mischna's vergeblich umsieht, so werden natürlich die inneren Kriterien, und zwar die der Form und die des Inhaltes für maßgebend und entscheidend zu halten sein. Was nun jene betrifft, so freut sich Kämpf selbst des Frankel'schen Nachweises, demzufolge aramäische Archaismen das Alter einzelner Mischna's bezeugen; Nachman Krochmal hat diesen Nachweis vor Frankel geliefert²⁾. Nun drängt sich aber die Frage auf: warum ist keine Mischna auf uns gekommen, deren Fassung biblisch-hebräischen Ursprung verrathen würde? Warum hat sich nicht ein einziger Ausspruch in seiner angeblich ursprünglichen Form erhalten? Warum haben die kundigen und frommen Wächter der Tradition dem alt ehrwürdigen Ausdrucke nicht die geringste Aufmerksamkeit geschenkt?

Noch bestimmter und entscheidender spricht der misch-

1) Pea 2, 6. Eduj. 8, 7. Jad. 4, 3. In den beiden letzteren Stellen haben bereits ältere Commentatoren den Ausdruck מלכ' as uneigentlich bezeichnet; s. Rafehi Chag. 3 b. Bertinoro Jad. a. a. O. he-Chaluc 4, 29. Die erste Stelle wird Nasir 56 b nach einer ganz andern Leseart angeführt. (S. ob. S. 7. u. 8. Weiß, Dor Dor ve-Dorchof I 72 f.)

2) More Nebuche ha-Seman 187 ff. 194 ff.

nische Inhalt gegen die Uebersetzungshypothese. Wie die Mishna durch die geographischen Verhältnisse, die sie voraussetzt¹⁾, durch ihren von einer entwickelteren Bodencultur, einem regeren Verkehre mit dem Auslande und einem hieraus fließenden größeren Wohlstande zeugenden größeren Reichthum der Flora²⁾, Fauna³⁾ und Industrie⁴⁾ deutlich genug zu erkennen giebt, daß Palästina's Land und Leute in ihrer Beziehung zur Natur und zur Welt bei weitem nicht das geblieben sind, was sie in der biblischen Zeit waren; — wie die socialen Unterschiede und Sonderungen⁵⁾, die Sekten und Parteien⁶⁾, die

1) Demaj 1, 1. 6, 11. Schebiith 6, 6. 9, 2. Maaßer. 2, 3. Challa 4, 7. 10, 11. Peßach. 4, 5. Schekal. 3, 4. Rofch ha-Schana 2, 4. Kethub. 1, 5, 4, 12. 5, 9. 13, 10. 11. Nedar. 1, 3. 5, 5. Gitt. 7, 7. B. Bathra 3, 2. Arach. 9, 6. Ohol. 18, 6.

2) In dieser Rücksicht bietet die erste Mishnaordnung, besonders die Tractate Pea, Kilajim, Schebiith und Maaßeroth, die größte Ausbeute. Es werden selbst Getreidearten genannt, welche die Bibel nicht kennt, שיבולת שועל (Kilaj. 1, 1. Challa 1, 1. Peßach. 2, 5. Menach. 10, 7). Die europäischen Commentatoren erklären: Hafer und Roggen. Allein es ist sehr fraglich, ob diese Getreidearten im h. Lande gebaut wurden. Die Wörterbücher reichen zum Verständnisse der mishnischen Flora bei weitem nicht hin.

3) Kilaj. 1, 6. Bikk. 2, 8. Nafir 5, 7. Baba Kama 1, 4.

4) Handwerke und Gewerbe: Schebiith 8, 5. Kethub. 5, 6. 7, 10. Kidd. 4, 13. B. Mez. 2, 4. 6, 1. B. Bathra 2, 3. 5, 10. — Maße, Gewichte und Münzen: Schebiith 1, 3. Maaß. Scheni 2, 8. 9. Schekal. 2, 1. Kethub. 1, 2. 5, 5. 7, 9. 6, 3—5. Nafir 5, 2. Kidd. 1, 1. B. Kama 4, 1. 7, 7. 8, 6. B. Mez. 4, 5. 6, 3. B. Bathra 5, 9. Schebuoth 6, 1. Menach. 12, 4. Arach. 7, 1. — Bauart der Häuser: B. Bathra 1, 1. 6, 4. 1—9. Ohol. 3, 3. 8, 2. 13, 1. — Hausgeräthe: Kelim, Abfchn. 14. 15. 16., dann 2, 7. 8, 3. 6, 4. 3, 7. 2, 8. 3, 11. 3—8. 12. 1—8. — Kleidungsstücke: Kelim, Abfchn. 29. 27, 6. Kilaj. 9, 7. Sabb. 6, 1—10. Sota 1, 6. — Schiffbau: B. Bathra 5, 1. Ohol. 8, 1.

5) חזק und חזקין Demaj 6, 12. Schebiith 5, 9. חזק daf. 5, 9. Schebuoth 7, 4. יר in der Bedeutung »Profelyte.« Hieher gehören auch die Kategorieen: Terum. 1, 1. Bikk. 1, 5. Peß. 8, 6. Schek. 1, 3. 6. Chag. 1, 1. B. Kama 4, 4. Chul. 1, 1.

6) Berach. 5, 3. 9, 5. Erub. 6, 2. Meg. 4, 8. 9. Makk. 1, 6. Para 3, 3. Jad. 4, 2—6.

Aemter und Würden¹⁾, die Verträge und Aktenstücke²⁾, auf welche sie Rücksicht nimmt, der forschenden Wissenschaft Zustände und Verhältnisse, Zwecke und Bestrebungen, Vereine und Kämpfe vorführen, von denen die biblische Zeit keine Ahnung hatte: so verkündet sie durch ihre Besprechung junger Institutionen und Gebräuche³⁾, ihre juridischen Begriffe⁴⁾, ihre eigenthümliche Terminologie⁵⁾, und die damit verbundenen (Gegensätze⁶⁾, ihre Gesetzes-eintheilung⁷⁾, ihre Gottesnamen⁸⁾, ihre Mikrologie⁹⁾, ihre Widerrufungen früherer (Gesetze¹⁰⁾, sowie durch manche unbiblische Anschauungen¹¹⁾ laut und vernehm-

1) יקנים (Ordinirte) Erub. 3, 4. Sanh. 1, 1. רב (Lehrer) Erub. 3, 5. B. Mez. 2, 11. ראש בית דין Rofch ha-Schana 2, 7. גבאי צדקה Kidd. 4, 5. חזן und חזן הכנסה Sabbath 1, 3. Makk. 3, 12.

2) M. Kat. 3, 3. Kethub. 1, 2. Gitt. 3, 4. B. Mez. 1, 7 und 8.

3) Thoravorlesen, Haftara, Targum, Chanukka, Purim, Eulogien, Händewaschen, פרוזבול (Pea 3, 6. Schebiith 10, 3 ff. Kethub. 9, 9), זאון (Jebam. 13, 1—5), נירי (M. Kat. 3, 1, 2).

4) Jost Gesch. d. Isr. f. d. Zeit d. Makk. 4. Th. Anh. S. 239 und 240, benützt mit Ang. d. Quelle von Holdheim, Autonomie 83—85 und ohne Ang. d. Quelle v. Krochmal More 183 b. Vergl. auch Jost, Gesch. d. Judenth. u. f. Sekten 2, 179. Anm. 1.

5) Z. B. דרוסה (Peß. 6, 2. Joma 8, 6. Men. 11, 9) דקרוקס (Nafir 2), הלכה, וצא ירי חיבתו (Challa 1, 2. Peßach. 2, 5. 6. 10, 5. Schekal. 3, 2. Sukka 2, 1) כולל (Terum. 11, 5. Schek. 8, 8 und öfters). חקנה, חקן העולם, הנאי.

6) עקר — טפלה; ספק — ודאי; — ד' שמים — דיני אדם: קיום — בטל (Z. B. עראי — נפשות — נסות; מעשה — מחשבה; אסור — מותר; פסול — כשר; צבור — יחיד; חקנה, גבוה, תגר — הרוס; חייב — זכאי; פטור; קבע (Kidd. 1, 6. B. Mez. 4, 4. Meila 3, 7) u. a. m.

7) Die älteste Einth. ist die in Gebote und Verbote (בי' לאתעשרה), die auch bei Philo vorkommt: Quod Deus sit immutabilis, ed Pfeiffer p. 410. De migr. Abr. 408. Jüngern Ursprungs als diese Eintheilung sind wohl Eintheilungen wie: חמירה und קלות (Joma 8, 8); Uebertretungen gegen Gott und gegen den Nebenmenschen (Daf. das. 9 vergl. Jos. Antt. I. 1, 3 dieselbe Einth.); an eine gewisse Jahres- oder Tageszeit gebundene und davon unabhängige, — auf Palästina beschränkte und für alle Orte gültige Gebote (Kidd. 1, 7. 8). Vergl. übrigens Chag. 1, 8. Jebam. 2, 4. 3, 4. — Kethub. 7, 6. Ab. 3, 18. Jad. 3, 2.

8) S. ob. S. 179 ff.

9) Z. B. Sabb. 11, 6. Sota 9, 3. 4. Ohol. 11, 7.

10) Nedar. 11, 12. Gitt. 5, 6. Tebul Jom 4, 5.

11) Berach. 5, 5. R. ha-Schana 1, 2. Jebam. 16, 6; Sota 8, 5 (R. Joße); Kidd. 4, 13 (R. Nehoraj); Arach. 1, 4.

lich, daß sie kein Erbe der biblischen Zeit ist, sondern ihre Entstehung neuen, früher nicht gekannten Factoren zu verdanken hat. Da Kämpf die von ihm citirten Texte nicht immer correct liest¹⁾ und bereits erkannte, offenkundige Irrthümer wiederholt, so können wir ihm die Nichtbeachtung dieser Specialitäten nicht zum Vorwurfe machen: kann ihm doch das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er durch die Concession, die er selbst auf orthodoxem Standpunkte der Wortkritik der Mischna machte, nicht wenig dazu beitragen wird, den Auflösungsproceß der vulgären Traditionsdoctrin auch unter seinen Gesinnungsgenossen zu fördern. Von der³⁹⁶ Wortkritik zur Sachkritik ist nur ein Schritt. Letztere wird aber allmählig auch die Zurückgebliebenen zu der klaren Einsicht und Erkenntniß führen, daß der Geist, der die Halacha erzeugte und entwickelte, ein anderer ist, als der, dessen Schöpfungen in der Bibel niedergelegt sind. Diese Erkenntniß enthält aber noch lange kein sicheres Urtheil über Wesen und Beschaffenheit der Traditionsdoctrin. Um zu einem solchen Urtheile zu gelangen, wird man den Unterschied zwischen der lebendigen, theils ufuellen, theils von Mund zu Mund gehenden Ueberlieferung und der begrifflich fixirten, theoretisch ausgebildeten Paradosis nicht aus den Augen verlieren dürfen. Die lebendige Ueberlieferung ist von dem bürgerlichen und socialen, ja selbst von dem Familienleben unzertrennlich; ihr hohes Alter braucht nicht erwiesen zu werden. Die begrifflich fixirte Tradition ist ein Product der Schule, der Reflexion, des Studiums; ihrem Ursprunge und Entwicklungsgange nachzuspüren, ist Aufgabe der Dogmengeschichte. Folgende Andeutungen hierüber dürften hier am rechten Orte sein.

Zuvörderst fragt sich: Ist die begriffliche Fixirung der⁴¹⁷ Tradition jüdischem Boden entstammt? Unterliegt die Annahme ihres einheimischen Ursprungs keinem Zweifel und keinem Bedenken? Ist die Doctrin von einer mit dem geschrie-

1) Mamtik Sod S. 14 Z. 11 von unten, wo er fälschlich schem punktirt, während es schäm heißen muß: S. oben S. 180. Dann das oft wiederholte Verhältniß der beiden Gemaren, worüber Schorr im fünften Bande des Chaluc schon ausführlich das Richtige zeigt.

benen Gesetze parallel laufenden Ueberlieferung nur dem jüdischen Alterthume eigenthümlich, so daß sich deren Originalität von selbst verstünde?

Die Anhänger der vulgären Traditionsdoctrin werden die Berechtigung dieser Fragen entschieden und mit Indignation in Abrede stellen. Aber selbst unter denjenigen, welche das Studium der Geschichte und der Psychologie zu der Einsicht und Erkenntniß geführt hat, daß die Heroen der biblischen Prophetie und Lyrik nicht zugleich Träger der talmudischen Halacha gewesen sein können, giebt es nicht Wenige, welche in
 418 unseren Fragen nur die Anmaßung der Hyperkritik gegen die Originalität, Eigenthümlichkeit und innere Bildungs- und Entwicklungskraft des Judenthums erblicken werden.

Mögen sie sich beruhigen! Die Originalität des Judenthums ruht auf viel zu fester und sicherer Grundlage, als daß dieselbe durch irgend eine dogmengeschichtliche Frage und Untersuchung beeinträchtigt werden könnte. Die jüdischen Seher und Sänger schöpften aus der lebendigen und unverfälschten Quelle, welche ihnen der Hort Israel's aus himmlischer Höhe zufließen ließ, und nahmen zu fremden Brunnen niemals ihre Zuflucht. Die Ursprünglichkeit der Wahrheiten und Gesetze, der Lehren und Lieder, der Rathschläge und Ermahnungen, der Drohworte und Verheißungen, welche in ihren Schriften niedergelegt sind, kann ebenfowenig geleugnet werden, als der großartige Einfluß, welchen sie auf den Entwicklungsgang der gebildetsten Nationen ausgeübt haben. Die innere Bildungskraft beurkundet aber das Judenthum auch dadurch, daß es externe Elemente aufnimmt, sich dieselben assimiliert, oder sie wieder abstößt, ohne daß dadurch sein innerer Kern alterirt würde. Nur einer überreizten, krankhaften Empfindlichkeit widerstrebt es, eine Einwirkung von außen auf die Anschauungen und Institutionen des Judenthums anzuerkennen.

Der Talmud ist von dieser Empfindlichkeit frei. Er berichtet unbefangen, daß die Namen der Engel und Monate aus Babylon stammen¹⁾, wiewohl diese Namen schon in den

¹⁾ j. Rosch ha-Schana I. 2 f. 56^d 61.

jüngeren biblischen Büchern vorkommen. R. Joſe b. Chalaſtha, der kundige Chronograph findet keine Urfache, es zu verſchweigen, daß das althebräiſche Alphabet¹⁾ mit einem neuen, dem »aſſyriſchen« vertauſcht, und die Thora dieſer Neuierung gemäß tranſcribirt wurde. Gegen dieſe Relation erhob allerdings die nationale Empfindlichkeit ihre Stimme; dies verhinderte aber weder ſpättere talmudiſche Autoritäten, ſich die Relation Joſe's anzueignen, noch verhindert es die kritiſche Forſchung, die Richtigkeit derſelben im Ganzen anzuerkennen. Haben ſich aber die alten Lehrer nicht geſcheut, Fremdes, deſſen Herkunft ihnen bekannt war, als ſolches zu regiſtriren; wie kann man der neuern Forſchung zumuthen, ein ähnliches Beginnen als unzuläſſig zu perhorreſciren?

Auch von practiſchem Standpunkte wurde über Unterſuchungen, welche die talmudiſche Halacha betreffen, der Stab gebrochen, und zwar ſelbſt von Rapoport, den es tief betrübt, daß die Religioſität des Volkes durch die Kritik beeinträchtigt werde. Wir wollen von dem Umſtande abſehen, daß das »Volk« ſich um die Kritik wenig kümmert, und die Kundgebungen derſelben kaum der Beachtung würdigt. Wir geben dem ehrwürdigen Rabbi bloß zu bedenken, daß nach ſeinem Urtheile auch die Häupter und Führer der Chaſidäer das Recht haben, ihm Vorwürfe zu machen, indem das chaſidäiſche Volk durch den Nachweis des ſpäteren Urſprungs der Kabbala ebenfalls in ſeinen Anſchauungen beeinträchtigt wird! Bei ſchärferer Beobachtung des jüdiſch-religiöſen Lebens wird ſich jedoch Rapoport überzeugen, daß die Praxis eben nicht von der hiſtoriſchen Kritik geleitet wird: während ſie gegen manchen alten Gebrauch gleichgiltig iſt, läßt ſie andere jüngere, aber anregende, wirkſame und bedeutungsvolle Einrichtungen in den Vordergrund treten!

Die Beantwortung der Frage nach der Geneſis des Traditionsbegriffes könnten wir uns ſehr erleichtern, wenn wir uns mit der Angabe begnügten, derſelbe ſtamme aus der Zeit nach dem babylonischen Exile, oder aus der Periode des

1) T. Sanh. IV, 422¹ ל"נ שמו' אשרי ל"י שעלה עמודים מאשור;

zweiten Tempels, wozu sich dann leicht einige allgemeine Sätze fügen ließen. »Nach dem babylonischen Exile«, — seltsame Zeitbestimmung, welcher man nicht selten selbst in der neuesten Litteratur begegnet! Dieselbe sagt ungefähr so viel, als wenn der Erzählung irgend einer historischen Thatfache die Bemerkung beigelegt würde, die Geschichte habe sich nach den Kreuzzügen zugetragen!

Um in der Religionsgeschichte zu genauerer chronologischer Abmarkung der Thatfachen zu gelangen, wird man sich stets zu vergegenwärtigen haben, daß der Zeitraum vom babylonischen Exile bis zur Zerstörung des jerusalemischen Tempels durch die Römer in die chaldäische, persische, griechische, hasmonäische und römische Periode zerfällt, aus deren innerer Beschaffenheit dann die Kriterien für die einer jeden einzelnen Periode zuzuweisenden geschichtlichen Elemente entnommen werden müssen. In der griechischen Periode, welche wir hier zunächst im Auge haben, und wohl auch in der unmittelbar darauf folgenden Epoche der Makkabäer erhielten die fremden Begriffe und Anschauungen nur unter der Bedingung das jüdische Incolat, daß sie sich nationalisirten. So konnte zwar die Fülle und Significanz der biblischen Gottesnamen die Aufnahme des aus Alexandrien eingewanderten *τόπος* als Benennung des höchsten Wesens nicht verhindern, aber dieselbe wurde in *נקים* übersetzt. In *פרק*—Artikel, Abschnitt läßt sich ebenso leicht das griechische *κῶλον* erkennen, als sich die *γραφῇ* oder der Heiratscontract in *כתובה* zu erkennen giebt. Jüdische Asketen treten als *אנשי תענית* auf. Und nicht nur einzelne Begriffe, auch ganze Sprüche und Sentenzen wurden dem Griechischen entnommen. Ob dies rückfichtlich des Spruches R. Tarfon's »der Tag ist kurz und die Arbeit lang« der Fall sei, wagen wir nicht zu entscheiden; die Möglichkeit einer unmittelbaren Entlehnung von Hippokrat wird Niemand leugnen. Dagegen ist nicht nur das bekannte Sprichwort von der Geheimnißverrätherei des Weines griechischer Abkunft, sondern auch die Sentenz: »Was dir zuwider ist, thue auch deinem Nebenmenschen nicht!« Ifokrates, der berühmte Lehrer der

Beredsamkeit in Athen (436) drückt die Sentenz mit folgenden Worten aus: »Was ihr von Anderen mit Unwillen ertraget, das thuet auch Anderen nicht!« Ob Sokrates Urheber dieser Sentenz war, oder dieselbe vorfand, vermögen wir nicht zu bestimmen: jedenfalls wurde sie, trotz ihres fremden Ursprungs, so beliebt, daß sie Hillel I. in den Mund gelegt wurde, und im Buche Tobit und im Evangelium einen Platz fand¹⁾! Die siegreichen Hellenen besaßen nicht nur das jüdische Land mit Städten, sondern auch die jüdischen Geister mit neuen Gedanken, Anschauungen, Axiomen und Gnomen, und diese Ausfaat übertraf jene an Dauer und Bedeutsamkeit! Antiochia und Alexandria, die Haupt- und Residenzstädte der Seleuciden und Ptolemäer, gingen, wenn sie sich auch politisch zumeist in den Haaren lagen, auf der Bahn der Nationalität doch Hand in Hand, weder ihren hellenischen Ursprung noch ihre hellenische Tendenz verleugnend, so daß das Griechenthum von Nordost und Südwest in Palästina eindrang. Erst die gräcifirenden Erlässe der centralistischen Machthaber in Antiochia führten die hasmonäische Epoche herbei. Aber griechische Anschauungen, Sitten und Manieren hatten so allgemeine Verbreitung gefunden, daß mancher griechische Brauch — man denke nur an das Händewaschen — selbst in religiös und national gesinnten Kreisen Aufnahme fand, und mit dem Nimbus religiöser Satzung umgeben wurde.

Von Alexandrien, »wo chaldäische Weisheit, jüdische Theologie und die Philosophie der Griechen sich in den Hellenisten gewissermaßen vermittelnd begegneten (Zunz)«, ging ohne Zweifel die Maxime aus, daß gewisse, auf das höchste Wesen und die Kosmogonie bezügliche Lehren nach Art der griechischen Mythen nur einem eng begrenzten Kreise von Adepten mitgeteilt werden dürfen. Diese der biblischen Zeit gänzlich fremde Maxime galt nicht nur bei den Essenern, sondern auch in den Schulen der Gesetzeslehrer²⁾. So tief

¹⁾ S. oben S. 45.

²⁾ S. die Nachweise bei Zunz G. Vortr. S. 163.

waren die Eindrücke, welche das Judenthum von dem Griechenthume empfing! Erwägt man nun, daß die Begriffe der Tradition — *παράδοσις* — und der nicht geschriebenen Gesetze — *νόμοι ἄγραφοι, ἄγραφα* — den Schulen der alten griechischen Philosophen geläufig waren¹⁾; so wird man sich der Vermuthung kaum entschlagen können, daß die begriffliche Fixirung der Paradoxis eine exotische Pflanze auf jüdischem Boden ist; eine Vermuthung, welche wir der Aufmerksamkeit quellenkundiger und unbefangener Forscher angelegentlich empfehlen²⁾.

Die älteste begriffliche Unterscheidung zwischen schriftlichem und mündlichem Gesetze, welche vorhanden ist, wird auf Schammaj u. Hillel I. zurückgeführt. Die bezügliche Stelle lautet: »Auf die Frage eines Heiden, wie viel Gesetze Israel habe, antwortete Schammaj: zwei, ein schriftliches und ein mündliches (הורה שבכתב והורה שבעל פה). Als aber der Heide sich nur auf Grundlage des schriftlichen Gesetzes zum Judenthume bekehren wollte, dem mündlichen die Anerkennung verweigern, wurde er von Schammaj abgewiesen. Hillel dagegen ging auf sein Ansuchen ein, begann ihm die Kenntniß des hebräischen Alphabetes beizubringen, bediente sich aber des Kunstgriffes, den in der ersten Lection vorgenommenen Buchstaben in der zweiten Lection andere Namen zu geben. Als der Schüler ihn auf den Widerspruch aufmerksam machte, sprach er: »Ich wollte dich nur überzeugen, daß du dir auch das schriftliche Gesetz nicht aneignen könntest, ohne meinen Angaben zu trauen. Warum weigerst du dich also, in Betreff des mündlichen Gesetzes ein Gleiches zu thun?« — In einer anderen Quelle, welche einen ähnlichen Vorgang in eine viel spätere Zeit und nach Persien verlegt, wird die Rolle Schammaj's dem Abba Aricha, die Hillel's dagegen dem Samuel Jarchinaj verliehen. Hier tritt der Schüler gleich der ersten Benennung der Buchstaben skeptisch entgegen, worauf

1) Herm. gottesd. Alterth. §. 32, 24. Anm.

2) S. weiter unten S. 313 Anm. 1. Auch der Midrasch hatte seine griechischen Urbilder S. Steinthal Gesch. d. Sprachwiss. S. 711 Anm.

ihn der Lehrer unfaßt beim Ohre faßt. Und als jener Ausruft: mein Ohr, mein Ohr! fragt ihn dieser: wer sagte dir, daß dies dein Ohr sei? »Das weiß die ganze Welt!« Die Namen der Buchstaben, rief nun Samuel aus, weiß auch die ganze Welt¹⁾! Diese Erzählungen enthalten die älteste jüdische Apologie der Tradition; allein trotz der Gleichheit ihrer Tendenz weichen sie rücksichtlich der hervorgehobenen Momente von einander ab. Hillel legt Gewicht darauf, daß das schriftliche Gesetz ohne seinen mündlichen Begleiter dem Verständnisse verschlossen sei; Samuel betont den allgemeinen Consens in der Anerkennung der Tradition. Wegen dieser apologetischen Tendenz sind die Erzählungen bedeutsam, indem sie beweisen, daß die Traditionsdoctrin im dritten Jahrhundert, also nach dem gänzlichen Verschwinden der Sadducäer, an ihre Selbstvertheidigung denken mußte, was mindestens das Vorhandensein oppositioneller Gedanken voraussetzen läßt. Die Geschichtlichkeit beider Relationen dürfte kaum festzuhalten sein. Abgesehen von der unwahrscheinlichen Wiederholung dürfte es kaum erklärt werden können, warum sich der Profelyte bei seiner vorgefaßten Meinung gegen die Tradition nicht an einen Sadducäer gewendet hatte, da doch die Sadducäer in den Zeiten Schammaj's und Hillel's eine mächtige Partei bildeten!

Indem die Schriftgelehrten das mündliche Gesetz dem geschriebenen nicht nur der Bedeutung, sondern auch dem Ursprunge nach coordinirten, waren sie weit entfernt, sich irgend eine Falsification zu Schulden kommen zu lassen. Von der objectiven Richtigkeit ihrer Schriftauslegung überzeugt, konnten sie sich den heiligen Text und ihren eigenen Commentar nur als Zwillingsbrüder denken. Der reichen Fülle⁴²⁰ ihrer eigenen Erläuterungen gegenüber mußte ferner das nackte Bibelwort ihrem Auge arm und dürftig erscheinen. Nur der zurückdatirte Dualismus des Gesetzes konnte also der Ehrerbietung genügen, welche sie gegen das biblische Alterthum hegten. Auf demselben Standpunkte behauptet Herr Rabb. Freund, die Thora habe das schriftliche Gesetz im

1) Sabb. 31 a. Kohelet r. 7, 8.

Sinne, indem sie gebietet, man solle die Worte Gottes der Jugend lehren, das mündliche hingegen, indem sie von deren Erfchärfung redet. Das mündliche Gesetz, sagt er, bedarf der Erfchärfung wegen der darin liegenden Tiefe und großen Gelehrsamkeit, während für das schriftliche Gesetz ein oberflächlicher Unterricht (למדו בקלות) genügt, und Kämpf ist von dieser Unterscheidung ganz entzückt!

Die Agada hat den Gesetzes-Dualismus nach ihrer eigenthümlichen Weise und ihrer emphatischen Schriftdeutung gefeiert, wie folgende Proben zeigen; »Und Gott gebe dir vom Thau des Himmels¹⁾ — d. i. die Schrift; und vom Fett der Erde, — d. i. die Mischna; und Fülle des Kornes, — d. i. der Talmud; und des Mostes, — d. i. die Agada.« — Ausführlicher und mit größerem Pathos: »יגדלו²⁾ = Der Höchste lehrt Israel Einsicht und Verständniß! Denn die Kinder Israel's betrachteten jedes Wort, das der Heilige, gelobt sei er, vernahmen ließ, und sie erkannten, wie viele Erklärungen, Halacha's, Schlüsse vom Leichten auf das Schwere und Folgerungen aus der Gleichheit des Ausdruckes darin enthalten sind!« — »Er ließ es hoch herfahren auf den Höhen des Landes³⁾, — durch die Thora; »daß es genösse des Feldes Erzeugniß«, — das geschriebene Bibelwort; »und er säugte es mit Honig aus dem Felsen«, — der Mischna: »und mit Öl aus dem Kieselgesteine«, — dem Talmud; »mit Butter der Kühe und Milch der Schafe sammt dem Fett der Lämmer und der Widder aus Bafan und der Böcke«, — den Schlüssen vom Leichten auf's Schwere, den Folgerungen aus der Gleichheit des Ausdruckes und den Einwendungen (פירושים): »mit dem Nierenfette des Weizens«, — den Halacha's, die das Wesen der Thora sind; und der Traube Blut trankst du als feurigen Wein, — die Agada, welche das Herz des Menschen anzieht, wie der Wein!« — »Sie (die Leviten) lehren Jakob deine Rechte und Israel dein Gesetz⁴⁾, — hieraus ist zu

1) 1 M. 27, 28. Ber. r. 66, 3 Romm.

2) 5 M. 32, 7.

3) 5 M. 32, 13.

4) 5 M. 33, 10.

erleben, daß Israel zwei Gesetze gegeben wurden, eines schriftlich (בכתב) und eines mündlich (על פה).¹⁾ «Die jüngere Agada verherrlicht das mündliche Gesetz als exclusives Besitzthum Israel's; die Schrift hatten auch die christlich gewordenen Völker sich angeeignet²⁾. Unter den alexandrinischen Juden wurde die philosophische und allegorische Schriftauslegung, nicht aber das Religionsgesetz cultivirt und ausgebildet: Philo spricht daher nicht von zweierlei Gesetzen, sondern beschränkt sich darauf, neben dem Gesetze auch die nicht aufgezeichneten Gewohnheiten der Juden zu erwähnen³⁾.

Die Tradition im eigentlichen und engsten Sinne kommt zuerst in der bekannten Stelle des Josephus vor, wo derselbe von den Differenzpunkten zwischen den Phariseern und Sadducäern spricht, und letztere nur das geschriebene Gesetz, nicht aber die Ueberlieferung der Väter (*παράδοσις τῶν πατέρων*) anerkennen läßt⁴⁾. Mit »Paradosis« hat Josephus das hebräische Wort Mašoret (מסרה) wiedergegeben, welches ohne Zweifel aus älterer Zeit stammt, wiewohl in den vorhandenen Quellen R. Akiba b. Josef der erste ist, der sich dessen bedient. R. Akiba that nämlich den, von den Auslegern auf die spätere Text-Mašorah bezogenen Ausspruch: »Ueberlieferung ist ein Zaun um das Gesetz«, d. i. durch die überlieferte Auslegung des Gesetzes wird dessen Beobachtung gegen die destructiven Deuteleien der Gnostiker geschützt, welche in der Zeit R. Akiba's an der Tagesordnung waren⁵⁾. Im Geiste dieser Maxime

1) Sifre II 313, 134^b II 317, 135^b II 351, 145^a Friedm.

2) Grätz IV 555 nach Pešikta r. 5. 14^b Friedm. Schem. r. 47 Anfang u. die Parallst.

3) Philo Leg. ad. Cajum 1008.: »Die Juden allein sah er (Cajus) fehler an, indem sie die einzigen waren, die sich seiner Absicht widersetzten, und, seit ihrer Kindheit von ihren Eltern, Lehrern und Vorgesetzten, vorzüglich aber von ihren heil. Gesetzen und ihren nicht geschriebenen Sitten belehrt, nur den einzigen Gott als Vater und Schöpfer der Welt anerkannten und verehrten.«

4) Jof. Antt. XIII. 10, 6. Vgl. *παράδοσις τῶν προεβριτέρων* im NT. S. Wahl Clavis NT. s. v.

5) Aboth 3, 13.

hat auch R. Akiba allen Eifers und mit einem Erfolge, dessen sich vor ihm Keiner rühmen konnte, daran gearbeitet, das Gebäude der Maßoret zu befestigen. Dieses Gebäude überdauerte das gewaltige Rom, dessen Legionen den politisch-nationalen Plan R. Akiba's zu Schanden gemacht haben.

Wiewohl »Maßoret« der einzige prägnante talmudische Ausdruck für »Ueberlieferung« ist, kommt derselbe merkwürdigerweise in der tannaitischen Litteratur nicht weiter vor, und selbst bei den Amoräern hat man eben nicht oft Gelegenheit, demselben zu begegnen. In halachischer Beziehung wird er im ganzen Talmud ein einziges Mal gebraucht, und zwar nicht im Sinne der vulgären Traditionsdoctrin, sondern als Bezeichnung des Herkommens, des Ufns, der herrschend gewordenen Praxis! »Für die Unterscheidung der reinen Vögel von den unreinen ist die Maßoret maßgebend.« So lautet der betreffende Grundsatz. Worin besteht aber diese Maßoret? Nach Rafehi darin »dafs man sich erinnert, ein unbefehlterter Israelite habe den Vogel genossen, oder dafs man von seinem Lehrer oder einem kundigen Vogelfänger über die Reinheit des Vogels unterrichtet worden ist;« nach Maimonides darin, dafs die Reinheit des Vogels an dem bezüglichen Orte allgemein anerkannt wird.

Es könnte auffallen, wozu man hier der Ueberlieferung bedurfte, indem ja die unreinen Vögel in der Thora namhaft gemacht sind (3 M. 11, 13—19. 5 M. 14, 12—18), so dafs
 421 über die reinen keine Ungewissheit obwalten sollte! Dieses Räthsel löst sich aber von selbst durch die Bemerkung, dafs die talmudische Tradition über die biblischen Vogelnamen keinen Aufschluß giebt¹⁾, und die Ausleger über die Bedeutung derselben von jeher in Ungewissheit schweben. Ja selbst über das mischnische Kriterion der Unreinheit (טריט) fragt man die nachmischnische Tradition vergeblich um Erläuterung; sie mufs bekennen, dafs sie auf Combinationen angewiesen ist! Und angesichts dieser Unzuverlässigkeit tauchte in den französischen Schulen der Gedanke auf, dafs die Mischna im Besitze einer noachidischen Ueber-

¹⁾ S. oben S. 246 Anm.

lieferung gewesen sein mag! In den persischen Schulen sind über die Merkmale der in der Thora namhaft gemachten Vögel Fiktionen einheimisch geworden, über welche die Zoologie bedenklich den Kopf schütteln muß, die sich aber gleichwohl als traditionell ankündigen. Die darauf bezügliche hermeneutisch-pilpulistische Erörterung dürfte im Talmud kaum ihres Gleichen haben; jedenfalls gehört sie zu den jüngsten Stücken der babylonischen Gemara! — Und wie die Theorie, so war auch die Praxis während der talmudischen Zeit schwankend und unsicher. Die Mischna nennt drei Reinheitsmerkmale: Sporn, Kropf, schälbaren Magenbeutel. Der berühmte R. Chijja b. Abba, der Schüler und Bußenfreund R. Jehuda des Heiligen, faßt diese Zeichen in distributivem Sinne auf, so daß eines derselben hinreichte, einen Vogel als rein zu constatiren. Sein jüngerer Zeitgenosse, R. Nachman ben Jakob (gest. 299), stimmte dem Principe bei, fand aber dessen Anwendung nicht unbedingt zulässig; R. Asche und Amemar setzten sich ungefähr ein Jahrhundert später über seine Bedenken hinaus. Aber nicht nur zu verschiedenen Zeiten, auch zu einer und derselben Zeit war die Praxis an verschiedenen Orten verschieden, und zwar nicht nur während der talmudischen, sondern auch während der mittelalterlichen Periode. So galt der Storch in der Provence für einen reinen und erlaubten, in Deutschland für einen unreinen und verbotenen Vogel, und während R. Jerucham b. Meshullam seine Landsleute gegen diejenigen in Schutz nimmt, welche den Storch für die biblisch verbotene Chaßidah erklärten, tritt R. Ascher b. Jechiel für die Integrität der deutschen Ueberlieferung in die Schranken. »Ich«, sagt er, »halte mich an die Tradition der aschkenasischen Gelehrten, weil diese die Thora als Erbe ihrer Väter aus der Zeit der Zerstörung des Tempels besitzen.« So bleibt R. Ascher, der aus Deutschland Verbannte, ein Bewunderer und Lobredner deutscher Gründlichkeit, wiewohl seine Lobrede, geschichtlich betrachtet, eben keine glänzende Probe der gepriesenen Gründlichkeit liefert. Er hat indes nichts dagegen, daß sich Emigranten nach der Praxis ihrer neuen Heimath richten, vorausgesetzt, daß sie aus ihrer

frühern Heimath keine derfelben widerfprechende Ueberlieferung mitbringen.

In der talmudifchen Zeit blieben die Merkmale maßgebend; die Maßoret machte jedoch jede weitere Unterfuchung überflüffig. Die Germanofranken erklärten jede Unterfuchung für unzuverlässig, und machten die Entfcheidung über die Reinheit der Vögel ausschließlich von der localen Tradition abhängig. Infolgedeffen fühlten fich manche Rabbinen veranlaßt in die Praxis ihrer Gemeinden ftörend einzugreifen, indem ihnen die örtliche Ueberlieferung nicht genug conftatirt und gefichert fchien. Die nikolsburger Gemeinde mußte zu wiederholten Malen diefe Strenge empfinden. R. Menachem Mendel Krochmal verfolgte die wilden Gänfe und Enten, R. Marcus Benedict die Repphühner, die Reinheit der erfteren hat jedoch an R. Jonathan Eybfechütz einen warmen Vertheidiger gefunden¹⁾. Letztere follten befonders durch die Gefellfchaft, in welcher fie oft getroffen werden, Bedenken erregt haben, indem der Talmud kein Vertrauen zu der Reinheit derjenigen Vögel faffen kann, welche nicht den Umgang mit den unreinen meiden. In neuefter Zeit hat die Reinheit der Cochinchina-Hühner in Prag gewaltigen Streit hervorgerufen. Entftünde folcher Streit unter den Karäern, fo würden deren Gegner triumphirend daran erinnern, daß das Schwanken, die die Unficherheit, die von einander abweichende Praxis auf dem Gebiete des Religionsgefetzes bei Karäern kein Ende nehmen könne, weil ihnen der zuverlässige Führer, die talmudifche Ueberlieferung abgeht! — Die Karäer felbft find in

¹⁾ Chul. 3, 6. T. Chul. III. 505 Gem. daf. 61—63. Die Zahl der unreinen Vögel wird 61 b als traditionell bezeichnet, was mit 63 a in Widerfpruch fteht. Die erftere Stelle verräth auch fonft ihre Jugend. RGA. R. Afcher, 20, 20. T. J. Dea 82 und Ker. und Pel. daf. Zem. Zedek Nr. 29. Im Halachot Gedolot wird merkwürdiger Weife die talm. Maßoret nicht angeführt. Hirfeh hat fich bei Behandlung diefer Materie fehr compromittirt: Horeb S. 420. קרפין heißt nicht Kropf, wie daf. nach Landau behauptet wird, fondern Magen, wie ein Rabbiner fchon aus Jore Dea Kap. 49 wiffen muß. Ferner find im Sinne der Halacha die drei angeführten Merkmale nicht simultan, fondern diftributiv zu verftehen: Tur J. Dea 82. nach Maim. H. M. Aa. 1, 16.

Bezug auf das vorliegende Gesetz noch ängstlicher, als die Rabbaniten. Zur richtigen Erklärung der biblischen Vogelnamen, fagen sie, reichen unsere Sprachkenntniffe nicht hin; die Tradition aber ist kein sicherer Leitstern, dem wir folgen könnten. Daher ist uns die größte Behutsamkeit und Vorsicht geboten¹⁾!

Viel öfter als im Bereiche der Halacha kommt die Maßoret im Bereiche der Agada vor. Folgende Sätze werden theils als ihre Relationen angeführt, theils wird sie in denselben bloß namhaft gemacht: »Amazia, der König von Juda, und Amoz, des Propheten Jesajas Vater, waren Brüder.« — »Die Namen, welche die von Moses nach Kanaan entsendeten Kundschafter trugen, enthalten ihrem Sinne nach Andeutungen auf das Gebahren derselben.« — »Wo die Schrift ihre Erzählung mit »Wa-jehi« beginnt, hat sie Trauriges zu berichten.« — »Esau wird nur durch Rachel's Nachkommen besiegt.« — »Von Jakob, dem Patriarchen, wurden seinen Nachkommen alle Geschicke vorhergesagt, die sie bis zur Ankunft des Messias treffen würden.« — »An der unmittelbar auf einander folgenden Wiederholung des Zeitwortes pakad (פָּקַד), womit Moses das bevorstehende Ende der ägyptischen Knechtschaft ankündigte, erkannten die Kinder Israel's den gottgesandten Boten, indem sie hierüber eine Befreiungs-Tradition (סֵפֶר נְאוּלָה) besaßen.« — »Die Gesetzeslade 422 nahm wunderbarer Weise im Allerheiligsten, wo sie aufgestellt war, keinen Raum ein²⁾.« — Letztere Angabe hat Maimonides nicht in seine Beschreibung des Tempels aufgenommen, weil er sich zu der Geschichtlichkeit derselben nicht bekennen mochte. Dagegen führt er einige agadische Notizen über die

1) Efsch. ha-Kofer 89 c. (Alphab. 235), und Gan Eden 82^d wo zu ersehen, daß manche karäische Gelehrte die usuelle Tradition für maßgebend hielten. Vergl. H. Schech. d. Ifr. ha-Marabi, Dod Mordechaj, 34 b. Im Mibchar III 16^a C. Z. wird von Anan ein Reinheitszeichen angeführt aber nicht anerkannt: וְכֵן עָן וְהִסְתֵּר אֶל אִמּוֹר כִּי עַף הַסִּדּוֹר שְׂוֹאָה הָיִים בְּלִי הַבֵּרֶל יָגֵם מֵאֲחַל אֲחֵרֵיהֶם יִרְחֹק יָגֵם יָהּ רַחֵם Gan Eden a. a. O. Adereth Elijahu 63.

2) Megilla 10 b. B. Bathra 99 a. jer. daf. 6, 3, f 15^c₂₈ Sota 34 b. Ber. r. 73, 7. 75, 5. 99, 2 Romm. Tanch. Vajchi 14. Tanch. Buber daf. 13. Jalk. Schemot 264. Jalk. Jerem 333. Schem. r. 3, 8. 5, 13 Romm. Vgl. J. Kimchi, S. ha-Gilluj 68 u. die Stellen bei Levy III 178.

Pofition des Altars als Maßoret an, wiewohl dieselben in den Quellen nicht als folche bezeichnet find¹⁾.

Das Wort Maßoret wird während der talmudifchen Zeit, wie man fich bei genauer Einficht in die Quellen leicht überzeugen kann, zumeift von ausschließlichen Agadisten, oder von sehr warmen Freunden der Agada im Munde geführt. Zu letzteren gehört R. Jochanan d. Nappacha. Diefes führt eine ihm perfönlich mitgetheilte Maxime als Ueberlieferung an. Von R. Simlaj erfucht, denfelben Agada zu lehren, weist er deffen Bitte mit den Worten zurück: »Von meinen Vätern ift mir die Maßoret überkommen, weder Babyloniern, noch Südländern Agada zu lehren, indem fie hochmüthig find, und geringe Gefetzeskunde befitzen. Du bift vollends ein Nehardäer und wohnft im Süden²⁾!« — Im jüngern talmudifchen Sprachgebrauche befchränkt fich die Maßoret auf die recipirte Schreibung des Bibeltextes³⁾. Diefes spätere Bedeutung hat in der Folge ihre Vorgängerin gänzlich verdrängt, fo dafs die älteste Bezeichnung der Tradition antiquirt wurde und außer Brauch kam!

Die Cafuiften kennen nur eine einzige Maßoret im antiken Sinne: den Ufus in Betreff der reinen Vögel. Maimonides erwähnt außer diefer Maßoret noch drei, die aber nicht das Religionsgefetz, fondern gefchichtliche Mittheilungen zum Gegenfande haben: die bereits erwähnte Pofition des Altars; das Schema (שמע) der Söhne Jakobs am Krankenbette ihres Vaters und das darauffolgende Refponforium (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) des letztern; die Befchaffenheit des Salböls, womit der Prophet Elifcha den Jehu zum Könige des Reiches Efraim

1) H. Beth ha-Bechira 2, 2.: »Es ift eine allgemein recipirte Ueberlieferung, dafs an der Stelle, wo David und Salomo den Altar erbauten, Abraham feinen Sohn gebunden, Noach, Kain, Abel u. Adam geopfert hatten, und dafs Adam aus diefer Stelle gefchaffen worden war. Die Gelehrten fagen: von der Stelle, wo er verfohnt wird, wurde der Menfch gefchaffen.« S. Pirke de-Rabbi Eliefer Abfchn. 31. j. Naf. 7, 2, f 56^b 60 Ber. r. 14, 8.

2) j. Peßach. 5, 3 f 32^a 73 Widerfprechend in Betreff der Localitäten: Babli daf. 62 b.

3) Kidd. 18 b und die Parallelstellen (ישמע למקרא und לא למסרה, was nur in der babyl. Gemara vorkommt); Nedar. 37 b. Vgl. Thorathan schel Rischonim II 40.

faßte¹⁾. Die bezüglichlichen Quellenangaben sind nicht ausdrücklich als Maßoret bezeichnet; Maimonides bediente sich aber dieser Bezeichnung, weil es seinem Scharfblicke nicht entging, daß die Maßoret nach der herrschenden talmudischen Ausdruckweise eben auf dem Gebiete der Agada einheimisch sei.

Das Geschick der antiken Maßoret blieb nicht isolirt; ⁴²⁵ die antike Kabbala (קבלה) mußte noch tiefer eingreifende Metamorphosen durchmachen. Der Verlauf derselben wurde jedoch bisher ebenfowenig klar erkannt, als der Verlauf der Maßoret-Entwicklung. Zunz sagt darüber: »Sowohl die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung als die Propheten und Hagiographen heißen im Gegensatze zu den mosaïschen Büchern Kabbala, — das Empfangene, — als sei der schriftliche Inhalt der nachmosaïschen Lehren gleichfalls ein Ueberliefertes, welches dergestalt dem mündlichen Gesetze näher gerückt wird, als dem schriftlichen.« Die Anmerkung, welche dies beweisen soll, steht zu ihrem Texte in einer höchst eigenthümlichen Beziehung: was sie beweist, — daß nämlich die Propheten und die Hagiographen in den talmudischen Werken »Kabbala« genannt werden, — bedarf keines Beweises; was hingegen des Beweises gar sehr bedarf, — die Kabbala als Bezeichnung der mündlichen Ueberlieferung — wird nicht bewiesen²⁾! In Wahrheit werden aber die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung in der ganzen talmudischen Litteratur niemals Kabbala genannt³⁾! Diesen Namen führten in der talmudischen Zeit nur die Propheten und Hagiographen, nicht aber die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung. Ueber den Grund dieser Benennung sind die Meinungen verschieden. Die Einen führen dieselbe auf den Umstand zurück, daß die Propheten das, was sie verkündeten, von Gott empfangen

1) Maim. H. Ker. Schema 1, 4 (Sifre II 31, 72^b Peß. 56 a. Ber. r. 98, 3 Romm, und die Parall. Tanch. wa-Jechi 8); H. Kele ha-Mikd. 1, 11 (Kerith. 5 b). (Bei den Gaonen erscheint Maßoret auch auf halachischem Gebiete, s. z. B. RGA Gaon. S. 107. 180 Harkavy.)

2) Zunz, Gottesd. Vortr. S. 44. Vgl. Jüd. Lit. in Erfch und Gruber's Encykl. S. 361 b. Anmerkung 2. Grätz Gesch. 4, 487. Note 2 b. S. ob. S. 9.

3) Rafchi Berach. 62 a trägt die Bedeutung »Tradition« allerdings in das talm. Kabbala hinein; allein die richtige Lesart daf. ist, wie aus Aruch f. v. erhellt, קבלה, was daf. mit קביע erklärt wird. S. auch Levy sv.

haben; Andere denken an den so oft klagenden (קבל=קבל) Inhalt der prophetischen Reden! Von dem Zusammenhange des Ausdrucks mit der »Ueberlieferung« konnte sich, wie wir soeben sahen, selbst Zunz nicht trennen, wiewohl schon aus den Wörterbüchern zu ersehen ist, daß קבל mit dem hebräischen לקח gleiche Etymologie und gleiche Bedeutung hat: Kenntniß, Belehrung, belehrende Rede. Im Syrischen heißt קבל lernen, und im Targum vertritt es zuweilen die Stelle des hebräischen לר. Ursprünglich wurden die heiligen Schriften in zwei Theile getheilt: den ersten Theil bildete das Gesetz (תורה), den zweiten die Belehrung (קבלה), welche keine Gesetzeskraft in Anspruch nimmt. In der Sprache der Halacha blieb daher der Ausdruck »Worte der Kabbala« stehend für die nichtpentateuchischen Bücher. Und auch die jüngere Agada bedient sich des antiken Ausdruckes im pathetischen Schwunge, während sie dort, wo sie für einen und denselben Gedanken aus den verschiedenen Theilen der h. Schrift Belege anführen will, die spätere Eintheilung festhält und hervorhebt, der aufgestellte Satz sei in der Thora, den Propheten und den Hagiographen ausgesprochen¹⁾! Kabbala und Maßoret waren mithin in der talmudischen Zeit nichtsweniger als congruente Begriffe. Kabbala bezeichnete vielmehr nur den nichtpen-

⁴²⁶ tateuchischen Theil der Bibel, Maßoret nur die mündliche Ueberlieferung. Jene Bezeichnung mußte aber desto tiefer in den Hintergrund treten, je mehr die distinctere Benennung »Propheten und Hagiographen« in den Vordergrund trat. Die Maßoret, die im 2. Jahrhundert als Bollwerk des Gesetzes gepriesen wurde, mußte sich im Laufe der Zeit auf den Kreis der Agada, und später auf den der biblischen Orthographie beschränken. Nun erst wurde die Kabbala als Erbin der

¹⁾ Meg 31 a. B. Kamm. 92 b. vergl. jer. Chag. 2, 1 f 77^b₄₂: »Sie beschäftigten sich mit der Thora, (übergehend) vom Gesetze zu den Propheten, von diesen zu den Hagiographen, so daß Feuer vom Himmel herabfuhr und sie umgab.« Hier soll die reiche Fülle der Studien hervorgehoben werden. In den bab. Schulen wurden auch die Propheten und Hagiographen als Thora bezeichnet: Erub 58 a. M. Katan 5 a. Jebam. 4 a. Bechor. 50 a. Sanh. 104 b. Gitt. 36 a. Arach. 11 a. Chajes, Thorath Nebiim 2, 2 ff.

diesem Manne«, ruft er mit Indignation aus, »die Schrifterklärung unserer Lehrer nicht einleuchtet, sagt er sogleich, das Resultat sei kein Gesetz der Thora, und sie, die Lehrer, haben es erfunden; dem ist aber nicht also¹⁾!« — In der nachmaimonidischen Zeit mußte die Kabbala das Erbe, das ihr von der Maßoret überkommen war, immer mehr mit der Geheimlehre theilen, bis sie endlich ganz aus dem Gebiete der Halacha verdrängt wurde, und die Mystiker die alleinigen Träger der Kabbala blieben²⁾!

Der halachischen Ueberlieferung blieb jedoch eine besondere Bezeichnung, die wir hier näher zu betrachten haben: Schemua (שמעיה). Der Ausdruck kommt schon in der Bibel und im Talmud vor, steht jedoch weder in jener noch in dieser mit der Tradition in irgend einer Beziehung. Zunz sagt allerdings: »Die Halacha, als Richtschnur für die Praxis, mußte gehört, d. h. recipirt sein, darum wird sie auch als Schematha (Gehörtes) der Agada gegenübergestellt³⁾.« Allein Schemua, (die hebr. Form, welche dem aram. Schematha entspricht) heißt ein recipirter Lehrsatz nur in den älteren Quellen, denen die Entgegensetzung von Schemua und Agada noch fremd ist. In der Gemara wird aber die Schemua oder Schematha nicht nur der Agada, sondern auch der Mischna und Barajtha entgegengesetzt⁴⁾: das unterscheidende Merkmal derselben kann mithin nicht darin gesucht werden, daß sie gehört oder recipirt wurde, denn auch die Mischna's

1) H. Tum. Meth 5, 5.

2) Rapoport ergeht sich in einer sehr kleinlichen Polemik gegen einen Mitarbeiter des »B. Chan.« in Betreff eines Citates aus dem Mecaref des Jos. Sal. del Medigo. Als Rap. noch nicht die Rolle eines Inquisitors spielte, und unbefangen urtheilte, hatte er von der bezüglichen litterarischen Thätigkeit del Medigo's eine andere Meinung: לא כבודו היה מרבה sagt er von ihm (Saadias S. 37. Anm. 49). Wahrhaft komisch ist aber das fromme Pathos, mit welchem Rap. von d. M.'s Orthodoxie spricht; das Publicum, welches er jetzt im Auge hat, kennt allerdings das Sendfchreiben d. M.'s an den Karäer Sarach nicht; die Freunde der Litteratur wissen aber, auf welchem Fuße d. M. mit dem Talmud stand.

3) Gottsed. Vortr. S. 42. und danach Hirsch in der Einl. zum Horeb.

4) T. Eduj I 455⁵. T. Sanh. VII 425²⁶ j. Maaß. Sch. 2, 1. f 53⁹: אדלוי דאחא מרחמין שמעיהא j. Terum 8, 4 f 46⁵ 38 אדלוי דאחא מרחמין שמעיהא אהן שמעיהא אהן מן סתמיהא ולא מהניחא ריה.

wurden recipirt. In Wahrheit ist Schemua¹⁾ oder Schematha in beiden Gemaren ein technischer Ausdruck für die Lehrsätze der Amoräer²⁾ (שמי) heißt in der talmudischen Schulsprache »lernen«, wie die Phrasen שמע מינה und נשמענה מן הדא beweisen. Wer einen Lehrsatz vorträgt, heißt בעל השמיעה; wer sich dabei der Treue und Genauigkeit befleißt, ist מכוון את שמיעתי; einen Lehrsatz als Norm feststellen heißt קבע שמיעה; das Herableiten des Lehrstoffes von früheren Autoritäten wird שלשל את דשׁ genannt. Darauf drang besonders R. Jochanan b. Nappacha, welcher die mündliche Lehre so sehr über die schriftliche erhob, daß er jene und nicht diese als das wesentlichste Moment des göttlichen Bundes mit Israel betrachtet wissen wollte; auch erbitterte es ihn, daß sein Schüler Eleazar b. Pedat es unterließ, ihn als die Quelle zu bezeichnen, aus welcher er schöpfte. Von einzelnen Lehrsätzen wurde Schematha auf die religionsgesetzliche Wissenschaft übertragen: »Zum Studium der Schematha oder des Religionsgesetzes gehört ein Sinn, der hell und klar ist, wie der Tag, an dem ein Nordwind weht.« — Abba Aricha sprach zu seinem Sohne: »Ich habe vergeblich gesucht, dich im Religionsgesetze (Schematha) zu unterrichten; wohlan, so will ich dich über weltliche Dinge belehren³⁾.«

In engem Zusammenhange mit der ursprünglichen

¹⁾ Raschi Sebach. 96 b.: דשמיעה דאמורא במקום סתומה ליתא; vergl. Chul. 19 a. שמיעה wozu Raschi: דאמורי; das. 42 b.: שמיעתה dazu Raschi: 'טרופיה שמי דאמורא'. Die Beispiele für diesen Sprachgebrauch sind in beiden Gemaren zahllos. Die Erklärung R. Samuel ha-Nagid's in der Einleitung zum Talmud ist sehr dürftig. R. Nissim bedient sich der hebr. Form (Schemua), nicht der aramäischen (Schematha); ha-Matt. ed. Goldenthal S. 38.

²⁾ (Die שמיעה ist sprachlich und sachlich mit dem pythagoreischen *ἀκουσμα* identisch. S. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin. 1863. 151. 152.)

³⁾ Ueber alles dies sowie über den Zusammenhang zwischen dem bibl. und talm. Sprachgebrauch f. 1. Sam. 4, 19. Jesaj. 28, 9. T. Sota VI 306⁴⁻⁶. Semach. XII. M. Kat. 20^a. j. M. Kat. 3, 3 f 82^a. 1, 5 f 80^d j. Peß. 8, 8 f 36^b j. Snh 6, 12 f 23^d j. M. Kat. 3, 7 f 83^b b. das. 26^a Mech. Jithro Anf. Seb. 116 a. j. Sabb. 1, 5 f. 3^a 38 ff Kidd. 1, 7. f 61^a 60 ff Ab. 6, 6. j. Schek. 2, 7. f 47²¹ Peßach. 113 a. Erub. 65 a. Megilla 28 b. Sota 7 b. Eigenthümlich ist der Gebrauch d. W. j. Sabb. 2, 1 f 4^e 23 כששמיע=כש. (Frankel Mebo ha-Jeruschalmi 17^a Z. 4.)

Bedeutung des Zeitwortes שׁוּב wird Schemua von den Tan-naiten als nomen actionis gebraucht; was man nicht dem eigenen Nachdenken, sondern fremder Mittheilung verdankt, hat man שׁוּב הַשְׁמָעָה¹⁾. Die germanofränkische Schule ließ diesen Ausdruck gänzlich fallen; bei den arabischen Gesetzeslehrern und wahrscheinlich unter dem Einflusse des arabischen Sprachgebrauches wurde derselbe die am häufigsten gebrauchte Bezeichnung der Tradition: namentlich ist dies bei Maimonides der Fall, in dessen großem Gesetzbuche er nicht weniger als vierzigmal vorkommt²⁾. Den Wahrnehmungen, auf die wir in Betreff der Kabbala aufmerksam gemacht haben, begegnet⁴²⁷ die Forschung auch hier, insonderheit demselben Mißtrauen gegen die talmudische Bibel-Exegese, an deren Stelle nicht felten die Schemua gesetzt wird, um der Satzung, welche im Talmud hermeneutisch begründet wird, einen Stützpunkt in der Ueberlieferung zu verschaffen, dessen sie aber in den talmudischen Quellen entbehrt. Die Tradition gewinnt dadurch an Extension, verliert aber an intensiver Kraft und Würde, indem Maimonides die Aussprüche derselben, wie wir sahen, nicht als authentische Kundgebungen der Thora hinstellt, sich darauf beschränkend, in einigen wenigen Fällen auf die Ueber-einstimmung des natürlichen Schriftsinnes mit der Tradition hinzuweisen.

1) Naf. 53 a. Bechor. 58 a. Chul. 137 b. Sukka 28 a.

2) H. T.-Thora 1, 9. If. Bia 4, 1. 18, 1. M. Aßur. 1, 10. 5, 1. Ned. 3, 8. Arach. 5, 6. Kilaj. 9, 11. 10, 4. M. Scheni 2, 1. Schem. 3, 1. B. ha-Mikd. 6, 1. Aß. Mizb. 1, 2. Temid. 7, 12. Peß. ha-Mukd. 13, 2. 18, 14. Kipp. 1, 7. 2, 6. Meila 1, 3. Tem. 3, 1. T. Met. 1, 2. P. Aduma 1, 11. Kel. 1, 1. Mikv. 1, 2. T. Ochl. 12, 1. N. Mam. 10, 4. 13, 1. Gef. 2, 2. Chobel 1, 2. Roceach 1, 1. Abad. 3, 13. Sechir. 1, 3. 12, 3. Malve 5, 1. Sanh. 8, 1. 10, 6. 14, 11. Mamr. 2, 9. 7, 1. Bei Nissim b. Jakob heißt Schemua ebenfalls positive Ueberlieferung: »Alle Gebote, welche von der menschlichen Vernunft und Einsicht bedingt sind (הַחֲלוּקִין בְּסִכְרָא וּבְחֻכְמָתָהּ דְּלִבָּא) haben für alle Menschen und Zeiten verpflichtende Kraft; die Erfüllung von Geboten hingegen, welche auf dem Wege der Ueberlieferung von den Propheten bekannt werden, (נִרְעָה מִדֶּרֶךְ הַשְׁמָעָה מִיַּד נְבִיאִים) hat Gott den ältesten Geschlechtern nur infoerne zur Pflicht gemacht, als es seine Weisheit für gut fand» (Maft. Einl. 1 b). Die שְׁמָעִיּוֹת finden sich bekanntlich schon bei Saadiah (Em. 3, 3); f. auch Chob. ha-Lebab. 3, 3. Kufari 2, 48.

In der nachmaimonidischen Zeit kam »Schemua« als Bezeichnung der Tradition immer mehr außer Brauch, so daß die heutige rabbinische Litteratur keinen allgemein üblichen adäquaten Ausdruck für den Begriff der Ueberlieferung besitzt, während die Karaiten fast Ueberfluß an solchen Ausdrücken haben (1: סגל הורושה : העתקה : ס' הקבלה : ס' הורושים). Wollten sich jedoch letztere dieses ihres Reichthumes rühmen, so könnten ihnen die Rabbaniten zurufen: »Ihr besitzet die Namen, wir aber sind im Besitze der Sache. Niederschlagend ist es allerdings, daß uns gerade für das unterscheidendste Moment unseres Systems eine genau präcifirte Benennung abgeht: allein dieser schmerzliche Mangel ist kein ursprünglicher, und er kommt nur daher, weil wir so unvorsichtig waren, die Maßoret den Maßoreten, die Kabbala den Kabbalisten zu überlassen, und für die bleibende Dauer der Schemua keine Sorge zu tragen! Vergesst aber nicht, daß uns »das mündliche Gesetz« und »die Halacha des Moses vom Sinai« reichlichen Ersatz für das bieten, was uns im Laufe der Zeit abhanden gekommen!« — Wir lassen dieser Apologie alle Gerechtigkeit widerfahren, und gestatten uns nur noch folgende Andeutungen über die Halacha des Moses vom Sinai.

Zuvörderst fragt sich: was heißt Halacha (הלכה)? Zunz übersetzt diesen Terminus: »Regel, Richtschnur.« Er beruft sich, um diese Uebertragung zu begründen, nach dem Vorgange Elias Levita's im Meturgeman, auf den Sprachgebrauch des Targum Onkelos. Eine nähere Betrachtung dieses Targum hätte ihn jedoch von der Unrichtigkeit seiner Uebersetzung überzeugen müssen. Bei Onkelos bedeutet nämlich Halacha nicht Regel oder Richtschnur, sondern ausschließlich Gebrauch, Herkommen, Sitte. Dies hat schon R. Nathan erkannt. »Halacha«, sagt er, »ist das, was gäng und gäbe ist von Anfang bis zu Ende, oder wonach Israel wandelt, wie man im Arabischen sagt: אליסירה«: eine sehr treffende Vergleichung, da das verglichene arabische Wort ebenfalls »Lebensart,

1) Die karäische Kette der Tradition s. Orach Caddikim bei Dod Mordchaj 20 b.

Sitte« bedeutet, und wie Halacha von »gehen, wandeln« abgeleitet ist.

Mußafia vergleicht passend auch das aramäische Sugja (סוגיא) welches »Weg, Wandel, Gewohnheit, Sitte« bezeichnet¹⁾. Man könnte auch das griechische Nomos herbeiziehen, denn auch dieses bedeutet »Gebrauch, Herkommen, Sitte«, und — erst in zweiter Linie — das durch das Herkommen gesetzkräftig Gewordene: »Gesetz, Ordnung, Anordnung, Verfügung.« Die neuorthodoxe Romantik ist vor einigen Jahren über R. Nathan's Erklärung der Halacha in heftigen Zorn gerathen. »Die Halacha«, rief sie aus, »ist das Resultat, das nicht aus der Praxis entstand, sondern als normgebend für die Praxis auftrat.« Dies wäre aber nur der Fall, wenn die Romantik die Gewalt hätte, vollendete und anerkannte Thatfachen umgekehren zu machen. So lange sie aber diese Gewalt nicht erobert, wird die ursprüngliche Halacha, wie schon ihr Name zeigt, nicht für die Wurzel, sondern für die Frucht der Praxis gehalten werden müssen. Es ist dies das erste Stadium der Halacha. Allmählig wurde aber der Ufus zum Gesetze, und letzteres wurde in Worte gekleidet. Die frühere Sitte kündigte sich nunmehr als Satzung an. Diese formulierte Satzung wurde ebenfalls Halacha genannt: zweites Stadium der Halacha. Endlich, im dritten Stadium derselben, gewöhnte man sich daran, jeder Satzung den Namen Halacha beizulegen, und nun erst wurde die Halacha dem Gebrauche (מנהג) und der Praxis (מעשה) entgegengestellt, mit denen sie einst synonym war²⁾! Die Halacha des Moses vom Sinai, welche gegen Ende der Periode des zweiten Tempels als bekannt voraus-

1) S. ob. S. 9. Gottesd. Vortr. 42. Anm. a. S. Onk. 1 M. 40. 13. (Schefftel, Biure Onkelos z. St.) und Pseudojon. das. ferner Onk. 2 M. 21. 9. Sonst wird das biblische משפט mit דין oder כרחי wiedergegeben. Statt des letztern hat Pseudoj. 3 M. 5, 10 כרחי dagegen 4 M. 29. 6. . . . כסדר דינא. Aruch הלך f. Sabb. 66 b oben; Sanh. 6 a. מנהג דעלמא. Hierher gehört auch die הלכה מדינה = Landeslitte: Kidd. 38 b. B. Mez. 7, 8.

2) j. Schebiit 5, 1 35_{30d}. j. B. Mez. 7, 1 Anf. u. Randgl. das. הלכה המנהג מכיל את ההלכה (in Bezug auf civilrechtliche Fragen). Soferim 14, 17. Ber. 24 a. Sota 16 a. S. ob. S. 250 Anm.

gesetzt wird, kann mithin ihrem ursprünglichen Sinne nach nur als onkelosische Halacha, d. i. als »Herkommen, Gebrauch, Sitte« aufgefaßt werden.

Dafs gerade die ältesten »Halachas des Moses« schon von mittelalterlichen Talmudauslegern als uneigentlich bezeichnet wurden, haben wir bereits erwähnt¹⁾. Dagegen ist noch zu erwähnen, dafs Maimonides sich geneigt zeigt, auch an der Dignität der Halacha des Moses zu mäkeln. Nach der Anleitung des Talmud widmet er der für das Ritualgesetz so wichtigen Pathologie der Thiere eine sorgfältige Behandlung; ja er fügt zu den 69 Krankheitsercheinungen, die er aus dem Talmud zusammenträgt, noch eine siebzigste hinzu, zu nicht geringem Verdrusse der anderen Casuisten, denen die Annahme widerstrebt, dafs die talmudischen Bestimmungen einer Ergänzung oder Vervollständigung bedürftig seien²⁾. Doch das wäre ein Geringes! Ohne Vergleich kühner ist die im Talmud durchaus nicht aufzufindende maimonidische Distinction, nach welcher nur eines jener Krankheits Symptome (דרכה) als ausdrücklich in der Thora verboten zu betrachten ist, die übrigen Symptome aber trotz ihres Beglaubigungszeugnisses als Halachas von Moses nicht immer als Prohibitionen der Thora behandelt werden³⁾! — Solchergestalt ist 428 Maimonides beflissen, allenthalben Schrift und Ueberlieferung auseinander zu halten, was kein Casuist vor ihm und keiner nach ihm auf so umfassende Weise gethan hat. Er genügte damit den Anforderungen seines eigenen Forschergeistes; vielleicht war ihm auch die Absicht nicht fremd, den Karäern gegenüber zu zeigen, dafs die Rabbaniten nicht mehr in die Schrift hineinlegen, als wirklich darin enthalten ist. Gegen den Vorwurf der Inconsequenz wird er wohl nicht überall in Schutz genommen werden können; aber die consequente Durchführung der Grundsätze einer gesunden Exegese und Kritik konnte im 12. Jahrhundert weder vollzogen noch erwartet werden; das Talmudstudium der Zukunft wird vollenden, was Maimonides begonnen hat!

¹⁾ S. oben S. 292.

²⁾ H. Schechita 8, 23. B. Jof. zu J. Dea 33.

³⁾ H. Schechita 5, 3. siehe Jore Dea 29 und die Glossatoren.

Zur Maimonidesfrage.¹⁾

Offenes Sendfchreiben an S. L. Rapoport, Oberrabbiner zu Prag.

1858.

Hochwürdiger Herr!

145

Sie haben sich veranlaßt gefühlt, für den seit Jahrhunderten gefeierten, aber in neuerer Zeit vielfach angegriffenen Maimonides kampfsgerüstet in die Schranken zu treten²⁾. Wer wollte sich dessen nicht freuen? — Maimonides hätte sich schwerlich einen bessern Sachwalter gewünscht, als er an Ihnen gefunden, und Ihre Feder konnte kaum einen würdigeren Gegenstand wählen, als des verkannten großen Lehrers nachdrückliche Vertheidigung. Die Werke deselben sind so wichtig und bedeutungsvoll, und das herkömmliche Studium derselben war meist so einseitig und unwissenschaftlich, daß wir uns nicht darüber wundern dürfen, wenn die Akten über ihn und über die Stelle, die ihm in der Religionsgeschichte gebührt, noch nicht geschlossen werden können. Der sel. Hirsch Chajes, Ihr vielbelesener Landsmann, hat zwar in neuester Zeit der Apologie Maimonides zwei ausführliche Monographien gewidmet³⁾: allein der apologetische Standpunkt ist nicht der historische. Auch war Chajes noch zu sehr Pilpulist, um die wissenschaftliche Kritik unbefangen zu handhaben, wie er denn andererseits der Kritik einen zu weiten

¹⁾ Ben Chan. I (1858) 145—157.

²⁾ Lemb. Jeschur. I. 3, 21 ff.

³⁾ Tifer. le-Mofche, Lemb. 1840. 4. Darkhe Mofche, Lemb. 1841. 4.

Spielraum einräumte, um auf dem Gebiete des Pilpuls zu glänzenden Resultaten gelangen zu können. Delitzsch wirft ihm mit Recht vor, daß er Maimuni's Verdienste und dessen Orthodoxie zu vindiciren strebt, »ohne seine Person in ihrer historischen, ohne Kenntniß des mittelalterlichen Aristotelismus nicht zu begreifenden Objectivität richtig zu würdigen, und in ihr den Gesetzeslehrer und den Philosophen, so wie in seinen Werken Exoterisches und Esoterisches zu scheiden¹⁾.«

146 Was nun Maimonides den Philosophen betrifft, so konnte die Darstellung seiner Lehren und Meinungen wohl nicht leicht einer besseren Hand anvertraut werden als der Salomon Munk's. In Maimuni's psychologische, metaphysische und religionsphilosophische Ideen werden wir einen klaren Einblick gewinnen, sobald Munk's More und die dazu gehörenden Prolegomena vollendet vor uns liegen. Ueber Maimuni's Verhältniß zum mittelalterlichen Aristotelismus enthält schon der vorliegende erste Theil des Belehrenden sehr viel. Dagegen scheint mir die Forschung über Maimonides den Gesetzeslehrer noch nicht über die ersten Versuche hinausgekommen zu sein. Ich glaube daher etwas Zeitgemäße zu thun, indem ich die von Ihnen wieder in den Vordergrund gestellte Maimonidesfrage auch nach dieser Seite hin zu beleuchten versuche.

Wahr ist es allerdings, daß dem großen religionsgesetzlichen Werke Maimuni's, dem Mišne Thora, seit seinem Erscheinen allezeit volle Aufmerksamkeit geschenkt worden sei. Schon bei Lebzeiten des Verfassers wurden zahlreiche Abschriften davon angefertigt. Von gelehrten Besitzern der Handschriften wurde Maimuni nicht selten mit der Bitte angegangen, dieselben zu corrigiren. Und wenn auch sein ausdrücklicher Wunsch, daß sein Buch die einzige, oder doch die vorzüglichste Quelle des talmudischen Gesetzesstudiums werde²⁾, unerfüllt blieb; wenn auch die Systematisirung des talmudischen Gesetzes seit R. Mose keinen Fortschritt, ja sogar bedeutende Rückschritte gemacht hat: so gab es doch keine Zeit, wo die Gesetzeslehrer den M. Thora nicht sorgfältig zu

1) Ec Chajjim S. 343. Anm.

2) Vorr. z. M. Thora.

Rathe gezogen, und auf dessen Aussprüche nicht besonderes Gewicht gelegt hätten. Allein trotz des fleißigen Gebrauches, den man von dem Codex machte, wurde das Verhältniß, in welchem derselbe zum Talmud steht, nicht wissenschaftlich beleuchtet¹⁾. Die Frage, ob die talmudische Doctrin und Satzung wirklich treu und vollständig im M. Thora wieder- 147 gegeben sei, ist nur rücksichtlich einzelner Entscheidungen häufig ventilirt worden. Hin und wieder sehen sich die eifrigsten »Schildträger Maimuni's« sogar genöthigt zu bekennen, daß des Meisters Ausspruch der talmudischen Begründung entbehre, oder mit dem Talmud nicht in Einklang zu bringen sei. Um ihm kein Versehen vorwerfen zu müssen, nimmt man in solchen Fällen zu der Annahme seine Zuflucht, daß seinem Ausspruche eine von unserem recipirten Texte abweichende talmudische Lesart zu Grunde liege. An eine principielle Differenz zwischen dem Talmud und dem M. Thora wurde bei diesen Verhandlungen nicht im entferntesten gedacht; vielmehr galt letzterer allgemein für einen Gesetzescodex von echt talmudischem Schrot und Korn.

Allem Anscheine nach hat dieser Codex auch wirklich streng talmudischen Charakter. Maimonides selbst erklärt in der Einleitung, daß der ganze gesetzliche Inhalt der babylonischen Gemara für Israel bindend sei, indem die Gesamtheit Israel's die Autorität dieser Gemara anerkannt habe. Sollte in dieser unzweideutigen Erklärung nicht schon die sicherste Bürgschaft liegen, daß das Gesetzbuch die religionsgesetzlichen Bestimmungen des Talmud's ungeschmälert enthalte?

Dazu kommt noch, daß die principielle Harmonie zwischen dem Talmud und dem M. Thora von den größten rabbinischen Autoritäten aller Zeiten einstimmig anerkannt wird. R. Abraham b. David, Maimuni's heftigster Opponent,

1) S. oben 21. 85. 100. 113. 116. 130. 152. 183 Anm. 4. 249. 260 Anm. 3. 284. 287. 307. 311. und L. Löw. Ha-Mafteach S. 223. B. Chan. II 5. III 547. 556. V 221. IX 696 Anm. 20—25. Graph. Requ. I 24. 40. II 4. Lebensalter 73. 239. 340. 361. 375 Anm. 31. 378 Anm. 94. 423 Anm. 71. 434 Anm. 269. 100. 113. 183 Anm. 4. Vgl. Weiß, Beth Talmud I 229. Dor Dor ve-Dorichov IV 297.

stellt dieselbe nicht in Abrede¹⁾. Auch die deutschen und polnischen Rabbinen leugnen sie nicht, wenn sie auch die Entscheidungen Maimuni's denen der Toßafisten unterordnen und namentlich R. Jakob Tam und R. Ifak den Aeltern höher stellen als den Verfasser des M. Thora²⁾. Selbst der von 148 R. Salomo b. Abraham aus Montpellier im Jahre 1232 ausgesprochene Bann traf nebst dem More nur noch das Buch der Wissenschaft (ס' הדין). Gegen diese Schriften allein war die Agitation der Schüler R. Salomo's gerichtet. Die übrigen Theile des M. Thora erhielten gerade dadurch ein vollgiltiges Zeugniß ihrer talmudischen Orthodoxie. Dieses Zeugniß bestätigt auch Abiad Sar Schalom Bafila³⁾, der sonst gegen Maimuni's philosophische Denkweise mit allem Nachdrucke eifert. Ja, die ins Einzelne gehende Herstellung talmudisch-maimonidischer Harmonie, ist bis auf unsere Zeit die pikanteste Würze des herkömmlichen Talmudstudiums geblieben. Damit beschäftigten sich nicht nur die eigentlichen Glossatoren des M. Thora von Vidal de Toulouse bis Eleasar Landau; jeder gewandte Talmudist übte gerne seinen Scharfſinn daran.

Die principielle Identität der talmudischen und maimonidischen Halacha gilt auch der neuern Forschung als unleugbare Thatſache. »In seinen talmudischen Schriften — sagt Geiger — weicht Maimonides auch keinen Finger breit von den gesetzlichen Vorschriften ab, er sucht diese im Gegentheile recht zu

¹⁾ H. Kilaj. 6, 2.

²⁾ R. Sal. Loria (Vorr. zum J. Sch. Schel. B. Kama) citirt die Worte R. Afcher b. Jechiels: קבלה בידו של ר"י המדפיס' הו' גדולי' בחכמה ובמנין. S. dasf. mit anderen Worten b. R. Chajim Bachrach, RGA. 192. Jad Maleachi Rambanregeln 28.

³⁾ Em. Chach. Abſchn. 14. ישראל ולא נעשה הכור וזה כמור' בכל תפ' ישראל. Auch M. war ſich deſſen klar bewußt, daſs ſein M. Th., den er am 8. Kislev (28. Nov.) 1180 vollendete, ein meiſterhaftes, alle früheren halachischen Schriften weit überragendes Werk ſei. Nach alten Handſchriften (Munk R. Tanhum S. 7.) ſchrieb er ſelbſt nach Vollendung des Werkes folgenden Vers nieder:

Auf des Wiſſens Felde banden Schnitter Garben groß und klein,
Aehrenleſer waren Andre, ihnen wollte gleich ich ſein;
Ihren Fleiß lohnt manche Garbe, doch die meine ſteht allein!

bekräftigen¹⁾.* Von Luzzatto muß R. Mose den Vorwurf hinnehmen, daß er das Herbe mancher talmudischen Satzung nicht zu mildern wagte²⁾, und Frankel findet es tadelnswerth, daß er »Alles, was je einem talmudischen Autor einfiel, und vielleicht 149 nur als Ansicht hingeworfen wurde, zusammengetragen hat³⁾.«

Frankel's Tadel hat keine polemische Tendenz gegen Maimonides, sondern eine apologetische zu Gunsten des Talmuds. Es scheint ihm nämlich angemessen, die Verantwortlichkeit für manches Befremdende der talmudischen Rechtslehre nicht auf die Schultern der Gesetzesurheber sondern auf die des Codificators zu legen. Allein Erstere würden es wohl schwerlich gestatten, daß man ihre Aussprüche für hingeworfene Aeußerungen ansehe. Die Talmudisten selbst haben einander ohne Zweifel am besten verstanden und ihre uns vorliegenden Verhandlungen bekräftigen hinlänglich den legislatorischen Ernst, mit welchem diese gepflogen wurden. Wenn Maimonides dieselben als Gesetze auffaßt und vorträgt, so ist er in vollem Rechte und er erfüllt als Codificator des Talmuds nur seine Pflicht. Wenn er die talmudischen Gesetze nicht eigenmächtig und willkürlich modificirt, sondern mit unbestechlicher Treue in ihrer Objectivität hinstellt, so befolgt er nichts anderes als die Maxime, welche bis auf den heutigen Tag jeder Pandektenlehrer zur Richtschnur nimmt. Der Vorwurf allzugroßer Scrupulosität in der Reproduction talmudischer Satzungen müßte mithin dem M. Thora gegenüber als unberechtigt zurückgewiesen werden. Allein wie verhielte es sich, wenn diese bald gelobte bald getadelte Scrupulosität denn doch ihre Grenzen gehabt hätte, wenn der Philosoph Maimonides dem Gesetzeslehrer Maimonides imponirt, ja Letzterem den gemessenen Befehl gegeben hätte: »bis hieher und nicht weiter!« so daß aus dem M. Thora nicht die rein talmudische, sondern eine vielfach philosophisch tingirte, dem Talmud zuweilen opponirende Halacha zu uns spräche? — Mich haben nun mehrjährige

1) Zeitschrift V. 87.

2) K. Chem. III. 67. ff.

3) Ger. Beweis S. 107.

Untersuchungen zu dem Resultate geführt, daß diese Fragen mit einem entschiedenen Ja beantwortet werden müssen. Ein Theil der gewonnenen Resultate ist in folgender Betrachtung niedergelegt. Ich unterbreite dieselbe um so lieber Ihrem kompetenten Urtheile, als mir dadurch die willkommene
 150 Gelegenheit geboten wird, an Ihre eigenen Forschungen anzuknüpfen.

In dem lehrreichen Artikel Aschmodaj Ihres Realwörterbuches geben Sie nämlich klar genug zu verstehen, daß auch Sie, hochwürdiger Herr, die Anschauung der maimonidischen Kosmographie theilen, welche nach dem Vorgange R. Abraham Ibn Efra's die Dämonen stillschweigend in das Reich der Phantasie verweist¹⁾. Salomon Parchon, der Lexicograph, huldigte derselben Anschauung in der Mitte des zwölften Jahrhunderts²⁾. Der sehr orthodoxe Arzt, Tobias Kohen (gest. 1729), erwähnt in seiner Kosmographie³⁾ der Dämonen ebenfalls nicht. Alle für die jüdische Jugend bestimmten Religionsbücher und Katechismen thun in gleicher Weise daselbe, selbst die hochorthodoxen Schriften Salomon Pleßner's nicht ausgenommen. Je vollkommener diese Uebereinstimmung aller Schulen und Richtungen im Judenthume ist, desto ruhiger und unbefangener können wir den hieher gehörigen religionsgeschichtlichen Verlauf an unserem betrachtenden Blicke vorüberziehen lassen.

Der bei morgen- und abendländischen Völkern einheimische Glaube an Dämonen und deren schädliche Einwirkung, ist während der zweiten Tempelperiode durch das Eindringen persischer und griechischer Anschauungen auch in Palästina zu einer früher nicht gekannten Intensität und Verbreitung gelangt. Denn, wenn auch die Schrift erzählt, daß ein »böser Geist vom Ewigen« den König Saul verführte (1. Sam. 16, 14), so zeigt doch der ganze Verlauf der biblischen Erzählung, daß hier von keiner dämonischen Gewalt,

¹⁾ Ibn Efra zu Lev. 17, 7. Pf. 106, 17. H. Jeßode ha-Thora 2, 3. Vgl. Jof. d. Med. Elim S. 83.

²⁾ S. d. Art שׂר ושרי.

³⁾ Maaße Tobiah ed Ven. S. 15.

wie Jofephus glaubte¹⁾, sondern von einer Krankheitsform, von periodischer Melancholie mit maniakalischen Paroxysmen die Rede sei. Denn nicht durch etwaige Beschwörung oder Bannung des Dämons wird Saul von seinem Uebel befreit, sondern »wenn David die Zither nahm und spielte, da ward es dem Saul leichter; es war ihm wohl, und es wich der böse Geist von ihm (Daf. V. 23).« Die Schrift giebt diese Erscheinung auch gar nicht für wunderbar und übernatürlich aus; sie redet bloß von der heilenden Kraft der Tonkunst, die bei unserem Volke, »das in Jerusalem sang und in Babel seine Harfen hatte,« schon im Alterthume sehr beliebt war und das unter seinen Söhnen auch in unserer Zeit so hervorragende Heroen dieser Kunst zählt²⁾. Auch ist der Einfluß der Musik auf den Menschen und ihre heilende Kraft von den namhaftesten Aerzten anerkannt³⁾.

Einen bösen Geist nennt die Bibel auch den Geist der Zwietracht zwischen Abimelech und den Sichemiten⁴⁾. Wo sonst noch die 24 Bücher der h. Schrift Dämonen erwähnen⁵⁾, thun sie dies im Sinne des Volksglaubens, ohne jedoch denselben zu bestätigen oder gutzuheißen. Die Blüthezeit dieses Volksglaubens fällt erst in die Periode des zweiten Tempels. Die Dämonenbeschwörung war gegen das Ende dieses Zeitraumes zu so hohem Ansehen gestiegen, daß man dem Könige Salomo die Kenntniß des Dämonenreiches und die Macht über dasselbe zuschrieb⁶⁾. Im Talmud hat nun die volksthümliche Anschauung Wort und Ausdruck gefunden; in der babylonischen Gemara dürften auch spätere, neupersische Einflüsse wahrzunehmen sein. In keinem Falle bedarf es Ihnen gegenüber erst eines Nachweises, daß in der talmudischen Litteratur nicht nur von der Schöpfung und Entstehung der

1) Antt. VI. 8, 22. 11, 12.

2) S. Alb. Cohn in Wertheimer Jahrb. II. 39 ff. S. ob. S. 26.

3) S. die Litt. bei Friedreich, Fragm. I. 302 ff.

4) Richt. 9, 23. f. Rafchi das.

5) 3. M. 17, 7. 5. M. 32, 17. Jesaj. 13, 21. 34, 14. Pf. 106, 37. 2 Chron. 11, 15. 18, 21.

6) Jof. Antt. VIII. 2, 5. Vergl. Ezech Millin 242 ff.

152 Dämonen¹⁾ die Rede ist, sondern auch von ihrer Natur und Beschaffenheit²⁾, ihrer Menge³⁾, ihrem Aufenthaltsorte⁴⁾ und ihren Wirkungen⁵⁾, ihrem Umgange⁶⁾, ihren Namen⁷⁾, der Kunst, sie zu beschwören⁸⁾, und von der Scheu, die selbst Dämonen abhält, den Namen Gottes vergeblich auszusprechen⁹⁾.

Diese Anschauung erzeugte eine nicht geringe Zahl halachischer Regeln und Bestimmungen, welche in den casuistischen Werken unverändert reproducirt werden¹⁰⁾. Selbst das talmudische Eherecht blieb nicht ganz frei von dem Einflusse der Dämonologie¹¹⁾. Die allegorische Auffassung kann daher hier durchaus nicht angewendet werden. Es verriethe aber gänzliche Unbekanntschaft mit der Geschichte des menschlichen
153 Geistes, wenn man die alten Gesetzeslehrer dafür verantwortlich machen wollte, daß sie den Anschauungen ihrer Zeit den Tribut nicht schuldig blieben, der nur wenigen Sterblichen erlassen wird. Auch die Philosophen des Alterthums beschäftigten sich viel mit Dämonologie, deren Spuren in der griechischen Litteratur in die älteste Zeit hinaufreichen¹²⁾. Wie

1) Aboth 5, 6. Erub. 18 b. Ber. r. 20, 11 Romm u. Jefe Enajim z. St. Vgl. Nachm. zu Lev. 17, 7. Kunitzer, Ojen S. 73. Kaffel's Kufari S. 403. Anm. 2.

2) Jeb. 122 a. Ber. 62 a. Midr. Ruth r. 9.

3) Ber. 6 a. Vgl. Diog. Laert. prooem. 6. die Lehre der Chaldäer: Fast ebenso Thales (Daf. I, 1. 6) und Heraklitus (Daf. IX, 1, 6).

4) Ber. 3 a. 62 a. Peß. 111 b. Sanh. 65 b. Chul. 105 b. Nidda 17 a.

5) R. ha-Schana 28 a. Ber. 6 a. Peß. 110 a. j. Joma 8, 5 f 45b. b. 83 b. Horaj. 10 a. Bech. 44 b. S. Landau Aruch II. 45. Herod. III. 33.

6) Jeb. 122 a. B. Mez. 107 b. B. Bathra 143 a. Chulin 105 b.

7) Peß. 110 a. ff. Gitt. 68 a. Meila 17 b. S. Brecher d. Transcend. im Talm. 50 ff.

8) Sabb. 67 a. Peß. 112 a.

9) Megill. 3 a.

10) Ber. 3 a. O. Chajj. 90, 6. Ber. 54 b. Alf. daf. M. Abr. 239, 7. Sabb. 109 a. O. Chajj. 4, 5. Chul. 105 a. Alf. und Afcheri daf. O. Chajj. 181, 2. M. Abr. daf. 2. Peß. 112 a. J. Dea 116, 5. Meg. 3 a. Peß. 109 b. O. Chajj. 181, 2. Sanh. 101 a. Alf. daf. J. Dea 179, 16. O. Chajj. 328, 45. J. Dea 179, 19. und S. Cohen daf. Vergl. Basila's Em. Chach. Vorr. und R. Jon. Eybeshütz K. Chem. III. 36.

11) Jeb. 122 a. E. ha-Efer 17, 10.

12) Herm. gottesd. Alterth. d. Gr. §. 42, 12.

groß aber das Ansehen der Dämonenwelt bei den gebildeten Griechen zur Zeit der ältesten Mischnalehrer war, erhellt am besten aus Josephus. Denn während derselbe manche Thatfache der biblischen Geschichte mit rationalistischen Bemerkungen begleitet, um seinen griechischen Lesern zu gefallen, rechnet er auf ihre volle Gläubigkeit, indem er ihnen folgendes Märchen aufbindet. »Ich habe — sagt er — erfahren, wie ein gewisser Eleasar aus unserem Volke, in Gegenwart Vespasian's und seiner Söhne sowie seiner Obersten und einer Menge von Kriagsleuten, Alle, die von bösen Geistern besessen waren, von diesen befreite. Sein Verfahren dabei war folgendes. Er hatte unter seinem Siegelringe eine von den Wurzeln, die Salomon angegeben hatte, hielt den Finger an die Nase des Besessenen, ließ diesen an die Wurzel riechen und zog dann den bösen Geist durch die Nasenöffnung heraus. Der Mensch fiel sogleich hin und man hätte schwören sollen, er wäre trotz Salomon und der von ihm verfaßten Beschwörungen nicht wieder zu sich gekommen. Um aber die Anwesenden durch den Augenschein zu überzeugen, daß er Macht über den bösen Geist habe, setzte Eleasar nahe vor die Besessenen einen Becher voll Wasser oder ein Waschbecken und befahl dem bösen Geiste, beim Ausfahren aus dem Menschen dies umzu stoßen, und so die Zuschauer zu überzeugen, daß er denselben verlassen habe¹⁾.« Solche Geschichten wurden von den gebildeten Lesern jener Zeit für bare Münze genommen!

Josephus unterbricht mit der ebenangeführten Erzählung seine Schilderung der Weisheit Salomo's. Von diesem sagt er: Gott gab ihm auch von der Geisterwelt Kunde zum Nutzen und Frommen der Menschen. Er hinterließ Zaubersprüche, um Krankheiten zu lindern, und Beschwörungsformeln, womit man den bösen Geistern einen solchen Zwang anthun kann, daß sie niemals wiederkehren²⁾. Die Erwähnung eines salomonischen Heilmittelbuches findet sich nun auch im

1) Jos. Antt. VIII. 2, 5.

2) Jos. Antt. VIII. 2, 5.

Talmud¹⁾. Hifkia soll daselbe dem öffentlichen Gebrauche entzogen haben. Maimonides polemisiert gegen die traditionelle Erklärung dieser Nachricht auf eine Weise, die seine Geringschätzung der früheren Talmud-Ausleger hinlänglich bezeugt, ohne daß jedoch dadurch sein Friede mit dem Talmud selbst gebrochen oder auch nur getrübt würde. Bei der Dämonenfrage aber tritt der Friedensbruch auf eine grelle Weise hervor.

An dem Berichte der Mischna von der Schöpfung der Dämonen²⁾ geht er nämlich stillschweigend vorüber. Wo von den Wirkungen derselben die Rede ist, substituirt er entweder körperliche Uebel oder Gemüthskrankheiten³⁾. Die Hermeneutik wird mit dieser Umdeutung allerdings nicht zufrieden sein, jedenfalls geht aber daraus hervor, daß Maimonides seine antitalmudische Anschauung von den Dämonen in den Talmud hineintrug. Daselbe thut er aber nicht nur im Mischna-Commentare und im More⁴⁾, sondern auch im Mischna Thora⁵⁾.

Wo die Umdeutung durchaus nicht angeht, läßt er die einschlägigen Halacha's entweder ganz fallen, oder er setzt sich zu nicht geringem Kummer seiner Glossatoren mit der talmudischen Halacha in directen Widerspruch⁶⁾!

Wenden Sie nicht ein, hochwürdiger Herr, daß die berührten dämonologischen Halacha's auf die Uebung der
 155 Religionsgebräuche von geringem Belange sind. Bei Beurtheilung Maimuni's als Gesetzeslehrers kommt es ja nicht auf die Größe der practischen Differenz an, durch welche er sich von früheren und späteren Gesetzeslehrern unterscheidet,

1) Peß. 56 a, wo Raschi's Citat von 2 Kön. 20, 3 nicht ganz genau ist; Ber. 10 b. Vergl. mit Maim. M.-Comm. zu Peß. a. O. Nachm. Vorr. zum Thora-Comm. und S. b. Adr. RGA. 413. 418.

2) Aboth 5, 6.

3) Sabb. 29 b. Erub. 41 b. Gitt. 67 b. S. Gem. das. und Landau's Wrtrb. V. 1477.

4) I, 7.

5) H. Roc. 12, 5. S. Rabed das. und R. Jefaj. Pick zu Peß. 112 a. H. Ger. 2, 14., wo יום רעה und חלי für einander substituirt werden.

6) H. Gerusch. 2, 13. S. Chajes Darkhe Mosche 8 b.

fordern auf die zwischen ihm und dem Talmud herrschende Divergenz der Principien, auf die Verschiedenheit der talmudischen und maimonidischen Weltanschauung, eine Verschiedenheit, die aber durchaus nicht so unverfänglich ist, daß das Gebiet der Halacha davon unberührt bliebe! Und wenn ich Sie an eine alltägliche Sitte erinnere, die dadurch alterirt wird, so thue ich dies nicht um dieser Specialität willen, die allerdings nur untergeordnete Bedeutung hat, sondern wegen einer Bemerkung von allgemeinerem Interesse, die ich daran zu knüpfen habe. Die übliche dreimalige Begießung der Hände, im Talmud dämonologisch motivirt¹⁾, scheint fremden Ursprungs zu sein²⁾. Maimonides, für den dämonologische Gründe nichts entscheiden, erwähnt der Observanz gar nicht. Die nachfolgenden Gesetzeslehrer, die ganz auf talmudischem Standpunkte stehen, functioniren dieselbe ohne Bedenken³⁾. Die hierbei von beiden Seiten befolgte Consequenz bedarf wohl keiner weitem Rechtfertigung. Was soll man aber von der neuorthodoxen deutschen Romantik denken, die den Jünglingen und Jungfrauen Israel's einschärft: »Dreimal begieße die Hand beim Erwachen⁴⁾.«

Ich breche hier ab. Nicht als ob ich dächte, der Gegenstand wäre erschöpft; sondern weil mir das Gefagte hinzureichen scheint, um folgenden Vorstellungen Eingang bei Ihnen ¹⁵⁶ zu verschaffen.

Hochwürdiger Herr! Sie haben in Ihrem letzten Sendschreiben an den Herausgeber und die Mitarbeiter des in Lemberg erscheinenden Jeschurun Ihren streng talmudischen Standpunkt sehr scharf accentuirt, ohne daß Sie sich dadurch abhalten ließen, Maimonides an die Spitze der jüdischen

1) Sabb. 109 a.

2) Zu Athenäus bemerkten Deipnosoph. I. p. 2 a frühere Philologen: Solebant antea quam sacra attingerent lustrari ter se lavando (Schweigh. animadv. I. p. 30). Spätere Philologen zeigen allerdings, daß Athenäus nicht von Waschungen spreche (l. c.); das Alter des fraglichen Gebrauches ist nichtsdestoweniger als constatirt zu betrachten.

3) O. Chajj. 4, 2. f. T. Sah. daś. Lonsano Der. Chajj. 94.

4) Horeb S. 439.

Gelehrten aller Zeiten zu stellen¹⁾. Bei Befolgung der exclusiv-pulpulistischen Methode bleibt die hierin liegende Inconsequenz unentdeckt. Der nationale Standpunkt braucht dieselbe nicht zu beachten. Der eifrigste Talmudist kann und muß bekennen, daß Maimonides ein bewundernswürdiger Geist, eine der schönsten Zierden Israel's war. Die Religionsgeschichte aber bleibt dabei nicht stehen, darf dabei nicht stehen bleiben. Sie untersucht genau, was der Talmud und was Maimonides lehrt. Bei dieser Untersuchung wird sie weder von apologetischen noch von polemischen Zwecken geleitet. Sie kennt kein anderes Ziel, als die klare, wissenschaftliche Erkenntniß der Vergangenheit, wiewohl ihr der Gedanke, daß eine solche Erkenntniß auch in die Furchen der Gegenwart und Zukunft hoffnungsreiche Saaten streue, süße Genugthuung gewährt. Vor dem Richterstuhle der geschichtlichen, wissenschaftlichen Einsicht ist aber der Bruch zwischen dem Talmud und Maimonides nicht wegzuleugnen; nicht zu leugnen, daß Maimonides sich manche Anschauungen des Talmuds nicht aneignete, und die daraus fließenden Halacha's abrogirte. Schon meine kleine dämonologische Probe muß dies jedem Unbefangenen einleuchtend machen; und doch ist diese Probe kaum mehr, als der erste Schritt auf der neu eröffneten Bahn talmudisch-maimonidischer Studien. Denn Chajes hatte diese Bahn kaum betreten, als er sich beeilte, in das alte Geleise zurückzukehren.

Oder sollten ähnliche Untersuchungen wegen der dem Talmud schuldigen Rücksicht lieber gar nicht angestellt werden? Wäre hier wirklich »Zeit zu schweigen« und nicht
 157 »Zeit zu reden?« — Ich zweifle sehr, ob Sie, hochwürdiger Herr, der Freund gründlicher Forschung, diesen Einwand im Ernste erheben werden. Die herkömmliche unwissenschaftliche Behandlung des Talmuds erzeugte ein eben so unnöthige als unhaltbare talmudische Apologie, welche nicht einmal hinreichte, die Schlufsredaction des Talmuds gegen Ihren und Frankel's Tadel sicher zu stellen²⁾. Erst ein wissenschaftliches,

1) S. 43: לא קם כסונו עוד עד עתה בכל העולם.

2) K. Chem. VI. 250. Ger. Bew. S. 105. Anm.

historisch-kritisches Studium der Agada und der Halacha wird um die hohe practische und religionsgeschichtliche Bedeutung des Talmuds ein Bollwerk errichten, das jedem Angriffe trotzen wird. Erkenntnisse, Begriffe, Anschauungen, die den Talmudisten fremd waren, werden ihnen fortan allerdings nicht zugeschrieben werden. Allein der fromme Eifer der alten Gesetzeslehrer für die Erhaltung der Thora, ihre gereifte Lebensweisheit, ihre unbedingte Hingebung für die heilige Sache ihres Glaubens und ihres Volkes, ihre stille Geduld, ihre kindliche Demuth, ihr festes Beharren, ihr unverwelkliches Hoffen sind so viele Rechtstitel auf unsere Verehrung, daß sie des eiteln Weihrauchs, als wären ihnen die Schätze alles menschlichen Wissens erschlossen gewesen, leicht ent-rathen können. Im Lichte eines wahrhaft wissenschaftlichen Talmudstudiums werden wir auch von Maimonides ein vollständigeres, reicheres, schärferes, genaueres, ursprünglicheres Bild gewinnen. Seine Riesen-gestalt wird wie einst die Saul's hoch emporragen, und die ihm gezollte Bewunderung wird keine unfruchtbare sein!



Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitäts-Frage.¹⁾

Briefe und Noten von M. Heß, corresp. Mitgl. d. berliner philof. Gefellfch.,
Redact. d. ehemal. Rhein. Ztg. Leipzig, 1862. 8. XVI. 239.

1862.

Ein merkwürdiges, originelles, pikantes, sehr anziehendes ²²⁵
Buch! Es wird in jüdischen und wohl auch in nicht-
jüdischen Kreisen ungewöhnliches Aufsehen machen, und ²²⁶
unsere Leser werden es uns Dank wissen, daß wir gleich
nach dessen Erscheinen ihre Aufmerksamkeit darauf lenken. Den
Inhalt des Buches bildet nichts Geringeres, als die Wiederher-
stellung des jüdischen Reiches im heiligen Lande der Väter.
Der Verfasser ist seit nahezu dreißig Jahren als geistreicher
Schriftsteller bekannt, der sich bisher nicht auf dem Gebiete
der Theologie, sondern auf dem der Philosophie, der Publi-
cistik und der Naturwissenschaften bewegt hat. Seine Darstel-
lung ist lebendig, oft hinreißend, und es wäre kein Wunder,
wenn sie die Herzen der jüngeren Leser und Leserinnen für
die neue Messiaslehre gewinnen würde.

Denn neu ist diese messianische Doctrin trotz ihrer
palästinensischen Restauration. Dessen ist sich auch der Verfasser
bewußt, indem er zu wiederholten Malen von seiner eigenen
Heterodoxie spricht, und die Waffen seiner unerbittlichen
Polemik wie gegen die Reform, so auch gegen die Orthodoxie
richtet. Gleichwohl scheint er sich gerade in Betreff des

¹⁾ Ben Chan. V (1862) 225—226. 240—241. 250—252. 259—260.

wesentlichsten Punktes seiner Schrift, der nationalen Wiederherstellung Israel's nämlich, seinen Gegensatz zu der orthodoxen Anschauung nicht genug klar gemacht zu haben, weil er sonst zu der Einsicht gelangt wäre, daß diese Anschauung im Verhältnisse zu der feinigten entschieden im Vortheile ist.

Die orthodoxe Anschauung erwartet die nationale Restauration Israel's von einem Sprößlinge aus David's Haus. Nach dem Zeugnisse der Geschichte sind alle großen Ereignisse auf dem Gebiete der Kultur, der Politik und der Religion durch den Geist und die Kraft, den Muth und die Ausdauer eminenter Persönlichkeiten herbeigeführt worden, wenn auch verschiedene, theils der Vergangenheit, theils der jeweiligen Gegenwart angehörende Elemente die Verwirklichung jener Ereignisse begünstigt haben. Indem also die Orthodoxie die Befriedigung ihrer Sehnsucht an die Erscheinung und Wirksamkeit einer bestimmten Persönlichkeit knüpft, ist sie in Uebereinstimmung mit einem welthistorischen Gesetze, dessen Gültigkeit der aufmerksame Beobachter auch in der Gegenwart bestätigt findet. Kann sich die moderne, patriotische Messiaslehre des Vrf. eines gleichen Vorzuges rühmen?

Nach der orthodoxen Anschauung ist der Erfolg des erwarteten Messias ein Werk göttlicher Allmacht, dessen Herbeiführung Israel nur durch Buße und Gebet fördern kann. Der Hr. Verf. legt Gewicht darauf, daß der orthodoxe H. Kalischer aus Thorn in seinem Werke *Emuna Jeschara* die Colonisation des h. Landes durch Juden befürwortet hat. Wir fügen hinzu, daß schon im Jahre 1848 der noch lebende Chacham zu Semlin, R. Jehuda b. Salomo Alkalai, ein solches Project sehr angelegentlich empfahl, und zum Behufe der Realisirung desselben nicht nur zwei Druckschriften — *Kol Kore* und *Pethach ke-Chuda schel Machat* — herausgab, sondern auch eine Reise nach London machte, um Sir Moses Montefiore für seinen Plan zu gewinnen. Eine eingehende Betrachtung politischer Verwicklungen und geschichtlicher Ereignisse wird es vielleicht bedeutsam finden, daß das jüdische Colonisationsproject zuerst gegenüber von Belgrad gemacht wurde, wo gerade in diesem Augenblicke Viele einen

wichtigen Knotenpunkt der orientalischen Frage zu erblicken geneigt sind. Auch daran dürfte vielleicht mit einer gewissen Befriedigung erinnert werden, daß die Colonisationsidee innerhalb eines kurzen Zeitraumes von einem Sefardi — Alkalai — und einem Afchkenafi — Kalischer — angeregt wurde. Allein abgesehen davon, daß weder Alkalai bei den Sefardim noch Kalischer bei den Afchkenasim Anklang gefunden hat, konnten auch diese beiden Wortführer nach orthodoxen Grundfätzen in ihrem Projecte nur einen schwachen Anfang des messianischen Reiches erblicken, dessen wirkliche Realisirung über alle materielle menschliche Mitwirkung erhaben ist. Dieser Hoffnung und Erwartung gegenüber verschwindet jeder Einwurf, er möge aus der Beschaffenheit des jüdischen Volkes, aus der Weltlage, oder aus den Schwierigkeiten hergenommen sein, welche sich der Reactivirung des alten Gesetzes entgegenstellen. »Ist denn die Hand des Ewigen verkürzt¹⁾? — »Ich erkenne, daß du Alles vermagst, und unzugänglich ist dir kein Beginnen²⁾.« »Unser Gott ist im Himmel; Alles, was er will, thut er³⁾.« Diese und ähnliche Sprüche schlagen jedes Bedenken nieder. Ganz anders steht es mit der Restauratiostheorie unseres Verfassers: diese muß sich einer nüchternen Analyse unterziehen, wobei die reale Wirklichkeit, nicht die, — übrigens wirklich großangelegte — ideale historische Conception des Herrn Verf.'s maßgebend sein kann. Denn so viel Wahres auch in dieser Conception liegen möge, so kann doch deren Anwendung auf specielle Nationalitäten und Zustände leicht auf Irrwege führen. Wir heben nur folgende Punkte hervor.

1. Die jüdische Patriotismus. Der Verf. sagt hierüber: »Der jüdische Patriotismus ist kein germanischer Nebel, der sich in Sein und Schein, in Realismus und Idealismus scheiden läßt: er ist naturwahres Gefühl, das in seiner Urprünglichkeit und Einfachheit weder demonstriert zu werden braucht, noch wedgedemonstriert werden kann. Mein Großvater zeigte mir einst

1) 4 M. 11, 23.

2) Job 42, 2.

3) Pf. 115, 3.

Oliven und Datteln. »Diese Früchte,« belehrte er mich mit leuchtenden Blicken, »wachsen in der Erec Jisroel« (in Palästina). Alles, was an Palästina erinnert, wird mit demselben Gefühl der Liebe und Verehrung, gleich einer uralten Erinnerung des väterlichen Haufes von den frommen Juden angeschaut. Bekannt ist, daß jedem (?) im Exil gestorbenen Juden ein wenig Erde aus dem Lande der Väter in's Grab mitgegeben wird, da der Todte sonst, wie es heißt, sich unter der Erde bis zum heiligen Lande fortwälzen müßte, um zur Ruhe und dereinstigen Auferstehung zu gelangen. Diesem, sowie dem gottesdienstlichen Gebrauche der Paradiesäpfel und und Palmzweige, die gleich jener Erde, mit vielen Kosten aus dem Süden und dem Orient verschrieben werden, liegt mehr als ein religiöses Gebot oder gar nur Aberglaube zu Grunde. Alle Freuden und Trauerfeste der Juden, ihre Pietät für ihre Traditionen, welche sich bis zur Apotheose des Hebräischen erstreckt, der ganze jüdische Cultus und sein durchgreifender Einfluß auf das häusliche Leben der Juden, sie haben ihre Beweggründe im Patriotismus des jüdischen Volkes (S. 17. 18).«

240

Der Hr. Vrf. hat entschieden darin Recht, daß sich auch in der nachbiblischen Litteratur und in der Liturgie eine glühende Liebe zu dem h. Lande kundgiebt. Durch Berufung auf Gebräuche, welche zum Theil sehr jungen Ursprungs sind, zum Theil nicht hieher gehören, wird aber dieselbe nicht anschaulich gemacht; viel besser thun dies die Lehrer der talmudischen Zeit. Was zunächst die geographische Lage betrifft, so bildet ihnen das Land der Väter den Mittelpunkt, den Nabel der Erde, eine Vorstellung, welche sich schon in den jüngeren biblischen Büchern findet¹⁾, und mit den Vorstellungen von China als dem Reiche der Mitte, von Merw, Albordsch, Mekka, Olymp und Delphi zu vergleichen ist. Medien führte sogar den Namen: »Die Mitte« (madya), weil es nach der Meinung der Meder in der Mitte von Asien lag²⁾.

1) Ezech. 5, 5. 38, 12. Sanh. 37 a. Joma 56 b. Midr. Echa 3, 64. Tanch. Kedofch. 10. S. Kaffel, Kufari S. 109 Anm. 2. 127 Anm. 3.

2) v. Lengerke Kenaan S. 24.

In phyſiſch-geographiſcher Beziehung iſt Paläſtina den Lehrern des Talmuds das höchſte aller Länder¹⁾; daſs daſelbſt im buchſtäblichen Sinne Milch und Honig fließen, berichten Einzelne aus autoptiſcher Wahrnehmung²⁾. Befonders wird die Süßigkeit und berauſchende Kraft des Obſtes am See Genefaret geprieſen³⁾. Um die unfruchtbare Umgebung Jeruſalems zu rechtfertigen, nahm man zu folgender Reflexion ſeine Zuflucht. Warum findet ſich kein Genefaret-Obſt in Jeruſalem? Damit die Feſtwallfahrer nicht ſollen ſagen können: ſchon der Genuß des köſtlichen Obſtes entſchädigt uns für die Mühseligkeit der Reife! wodurch der Wallfahrt das religiöſe Verdienſt abhanden gekommen wäre⁴⁾. Aber nicht nur wegen ſeiner Boden- ſondern auch wegen ſeiner Geiſteserzeugniſſe, wegen ſeines veredelnden Einflusses auf die Thätigkeiten der Seele wurde das Land der Väter über alle übrigen Länder erhoben: »Die Luft des Landes Iſrael macht gelehrt!« Ein Ausſpruch, welcher allerdings von dem babylonischen Emigranten R. Sera herrührt, der gegen die Methode ſeiner Landsleute, über die auch Rapoport den Stab brach, ſehr eingenommen war⁵⁾; es haben ſich aber auch andere babylonische Lehrer den Paläſtinenfern untergeordnet⁶⁾. Noch merkwürdiger iſt die dem h. Lande zugeſchriebene beſchwichtigende Einwirkung auf Affecte und Leidenschaften: Die Schriftgelehrten in Babylon ſind zänkiſch und ſtreitluſtig, die im h. Lande voll Sanftmuth und Friedfertigkeit; jene ſind der milde, dieſe der verwundende Stab des Propheten Zacharias⁷⁾: die gegenseitige Feindschaft der Babylonier iſt ſprichwörtlich geworden⁸⁾. Die Atmosphäre des h. Landes wirkt ſo wohl-

1) Sifre II 152 Kidd. 69 a.

2) Kethub. 111 b. 112 a.

3) Berach 44 a. Meg. 6 a. Trg. Jon. 5 M. 33, 23.

4) Peßach. 8 b.

5) B. Bathra 158 b. B. Mez. 85 a. Rap. in K. Chem. I 84—87. Im Erech Mill. 216 a hat er unterlaſſen, hierauf hinzuweiſen.

6) Kethub. 75 a. Menach 42 a. Erſtere Stelle ſcheint faſt ironiſch verſtanden zu ſein.

7) Sanh. 24 a. Zach. 11, 7.

8) Peßach. 113 b.

thätig auf das Gemüth, daß selbst der Jähzornigste milde gestimmt wird, sobald er die Grenze des h. Landes überschreitet¹⁾. Die Bevorzugung der ehemaligen Heimath Israel's bildet zugleich auch ein sehr wesentliches Moment der talmudischen Rechtslehre: jeder Ehegenosse hat das Recht, die Auswanderung nach Palästina zu verlangen, und die Weigerung des andern Theil giebt ihm das Recht, auf Zwangsscheidung zu dringen²⁾. Kaffel bemerkt hierzu, »daß Toßafot zur Stelle diese Bestimmung als für unsere Zeit aufgehoben und nicht mehr anwendbar betrachtet, weil die Reise nach Palästina mit zu vielen Gefahren verbunden sei, und der Aufenthalt daselbst zu vielen Handlungen verpflichte, die wir nicht mehr recht beobachten können³⁾.« Aber der Toßafist R. Chajim ist mit dieser Meinung isolirt geblieben, die übrigen Casuisten halten sich an den Talmud⁴⁾. Wenn die Dame, welcher der Herr Vrf. seine messianischen Colonisationspläne mittheilt, für deren Realisirung gewonnen würde, so steht es ihr nach talmudischem Ehrechte frei, die Initiative zu ergreifen, und ihren Gatten in Marschbereitschaft zu halten. Und wenn ihr Beispiel nicht isolirt bleibt, so könnte der Glanz, welchen die Agada über die Frauen Israel's zur Zeit der Befreiung aus Aegypten verbreitet, und dessen auch der Herr Vrf. erwähnt, (S. 2), von den heutigen jüdischen Frauen leicht verdunkelt werden!

Die »patriotischen« Grundsätze, die im Familienleben entscheiden, sind auch für das Leben der Gemeinde und für die nationale Gerechtigkeitspflege, ja selbst für die prophetische Inspiration maßgebend und entscheidend. Den Armen im h. Lande gebührt die Priorität der Unterstützung⁵⁾. Nur innerhalb der Grenzen dieses Landes kann die Semicha oder Ordination für das autonome Richteramt giltig vollzogen werden⁶⁾; nur auf dem »erwählten« Boden desselben werden den Propheten göttliche Enthüllungen zu Theil⁷⁾. Mehr als alles dies wird

1) Ned. 22 a. b.

2) Kethub. 110 b.

3) Kufari 124. Anm. 2.

4) Maim. H. Ischut 13, 19. 20. Tur und Sch. Ar. 75, 3. 4.

5) Sifre II, 116.

6) Sanh. 14 a.

7) Mechilta Anf. Jalk. Ezech. 1, 1.

aber Herrn Heß die maimonidische Doctrin überraschen, nach welcher der jüdische Kalender mit der damit verbundenen Feier der Feste bis auf den heutigen Tag von den Palästinenfern abhängt, so daß die jüdische Festesfeier unterbrochen würde, sobald es in Palästina keine der Kalenderberechnung kundigen Israeliten gäbe¹⁾! Nachmanides widerspricht allerdings dieser Doctrin, aber Maimonides hält dieselbe für dogmatisch-fundamental (2) *שרש גדול משרשי האמירה*). Hierin liegt auch der wichtigste Grund, weshalb die Orthodoxie so sehr beflissen ist, für die Erhaltung der Glaubensbrüder in Palästina Sorge zu tragen. Gäbe es in Palästina keine Juden, so könnte die Legitimität der jüdischen Festfeier mit allen damit verbundenen Riten in Zweifel gezogen werden! Die maimonidische Doctrin, welche vorzüglich antikaräische Tendenz hat, hängt mit der alten Bestimmung der Monate durch jedesmalige Beobachtung der Mondphasen zusammen. Bei den Karäern ist dies bis auf den heutigen Tag üblich, und eine ähnliche Einrichtung findet sich auch bei den Muhammedanern. Da nun die Monatbestimmung ausschließlich von Palästina ausging, so waren die zerstreuten Israeliten von den palästinensischen Schriftgelehrten noch abhängiger, als die heutigen Katho-²⁴¹ liken von Rom. Um so merkwürdiger ist es, daß schon frühzeitig Versuche gemacht wurden, die palästinensische Suprematie abzuschütteln³⁾. Samuel ha-Kohen Jarchinaj, der Astronom und persische Patriot, sprach die Absicht, dies zu thun, ganz unverhohlen aus, ohne jedoch durchdringen zu können⁴⁾. Ohne sich davon beirren zu lassen, ging er doch so weit, daß er seine eigene Heimath, Persien, dem h. Lande insofern an die Seite setzte, als er die Emigration aus Persien nach jedem andern Lande außer Palästina verboten wissen wollte. Sein Lieblingschüler, R. Jehuda b. Ezechiël, der »Scharf-sinnige,« Schulhaupt zu Pumbaditha von 250 bis 292 ging noch weiter, und erklärte offen und unzweideutig, daß das

1) H. Kidd. ha-Chodech 5, 13.

2) Sefer ha-Mizw. Nr. 153. d. Gebote.

3) Berach. 63 a. b. T. Meg. II 223. Meg. 18 b. Sanh. 26 a.

4) S. Krochmal's Abhandl. im he-Chaluc I 133 ff.

Wohnen in Perfien dem im h. Lande vollkommen gleich komme, und dafs es eine Sünde fei, Perfien zu verlaflen, um nach dem heiligen Lande zu ziehen¹⁾! Hr. Heß fieht hieraus, dafs ſchon orthodoxe Rabbinen des dritten Jahrhunderts nichtpaläſtinenfiſche patriotiſche Gefinnungen hegten, was ein ganz natürlicher Ausfluß der ſie befriedigenden bürgerlichen Verhältniſſe war. Die talmudiſche Geſetzeskunde behandelt es ſogar als offene Frage, ob die Heiligkeit des Landes Iſrael einen character indelebilis beſitze, oder mit dem Untergange des jüdiſchen Staates ihr Endziel erreicht habe²⁾. Selbſt über die Fortdauer der Heiligkeit jener Stelle, an der der Tempel erbaut war, wird geſtritten³⁾! Die Sehnſucht nach der Reſtauration verträgt ſich aber damit ſehr gut, indem damit die Ausſicht auf die Wiederherſtellung aller alten nationalen Inſtitutionen, alſo auch der ehemaligen Heiligkeit, verbunden iſt. Die Orthodoxie ſteht daher mit ihren »patriotiſchen« Hoffnungen auf psychologiſch normalem Boden, was wir aber dem Patriotismus des Vrf. durchaus nicht nachzurühen vermögen. Das Weſen des Patriotismus, — dies wird heutzutage von keinem Denkenden geleugnet werden, — liegt nämlich nicht in der Liebe zu den Bergen und Thälern, Fluren und Flüssen des Vaterlandes, ſondern in der Liebe zu ſeinen Inſtitutionen, inſofern dieſelben dem materiellen Wohle, dem Bildungsgrade, den Sitten und Gewohnheiten, dem Ehrgefühle und den geſchichtlichen Erinnerungen der Bürger in mehr oder minder vollkommenem Maße entſprechen. Die patriotiſche Liebe gehört daher nicht immer dem Geburtslande, vielmehr widmet ſie ſich, wie die Erfahrung lehrt, nicht ſelten mit aller Hingebung einem anderen Lande. Alſo nicht die patria naturae oder loci als ſolche, ſondern die patria civitatis oder juris iſt die Wiege des echten Patriotismus. Aber dieſer Patriotismus iſt nicht gerade von dem Genuſſe einer freien Verfaſſung bedingt, er kann auch auf

1) Kethub. 110 b. 111 a.

2) Chag. 3 b u. Parallelſt. Toß. Jebam 82 b Schlwg. Jeruſcha.

3) Maim. H. Beth ha-Bechira 6, 14—16. u. R. Abr. b. Dav. daf.

dem Boden einer absolutistischen Herrschaft Blüthen treiben und Früchte tragen, vorausgesetzt, daß die Bürger sich auf diesem Boden heimisch und befriedigt fühlen. Dem russischen Adel war ohne Zweifel auch zu der Zeit der Patriotismus nicht fremd, wo ihm noch das Verlangen nach einer Constitution gänzlich fremd war, und die absolutistische Herrschaft des Beherrschers aller Reußen vollkommen genügte. Der gänzliche Mangel an befriedigenden Institutionen weckt und nährt allgemeine Unzufriedenheit; theilweise Unvollkommenheit derselben erzeugt politische Parteien und spornt zu verbesserndem Fortschritte an. Politisch unterdrückte oder ausgeschlossene Volksklassen, denen die vorhandenen Institutionen unmöglich Befriedigung gewähren können, sind daher nur eines anticipirenden Patriotismus fähig, dessen Anstrengungen keine Schuld an das Vaterland abtragen, sondern das Vaterland zum Schuldner machen. Die Erhebung der deutschen Nation in den Befreiungskriegen war ganz gewiß eine patriotische, aber dieser Patriotismus galt nach dem Urtheile der hervorragendsten deutschen Geschichtschreiber nicht der Wiederherstellung der vornapoleonischen, sondern der Schöpfung ganz neuer Institutionen: er war anticipirend! Denselben Charakter muß der unbefangene Beobachter, — wenn er von der nationalen Strömung abieht, — auch in den patriotischen Kundgebungen der Nichtadeligen in Ungarn vor 1848 und besonders vor 1843 finden. Dies gilt natürlich auch von dem Patriotismus der Juden in Ungarn und in manchen anderen Ländern, wo die Verzögerung der Emancipation ihren patriotischen Kundgebungen den Stempel der Anticipation aufprägt. Allein selbst dieser anticipirende Patriotismus hat doch eine reale und solide Basis: er kennt die Institutionen nach deren Segnungen er ringt und strebt. Welche Institutionen hat aber der Herr Vrf. bei seinem palästinensischen Patriotismus im Auge? Für welche Verfassung begeistert er sich? Welches Gesetz soll in seinem jüdischen Staate maßgebend sein? Ihn selbst genirt nur der Opfercultus. Er sagt hierüber: »Wäre der Opfercultus von der jüdischen Nationalität unzertrennlich, ich würde ihn ohne Weiteres acceptiren.

Aber bis jetzt, und so lange ich nicht eines Bessern belehrt werde, bin ich vom Gegentheile überzeugt. In unserem erhabenen Geschichtscultus, der von Lichtschöpfung zu Lichtschöpfung schreitet, kann der Opfercultus nichts Wesentliches, nichts Integrirendes sein (S. 89).« Der Vrf. bemerkt nicht, daß ihn diese Aeüßerung in die Arme der von ihm so schonungslos verdamnten Reformatoren führt, und auch sonst in einen unauflöselichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt, da ihm ja nach S. 51 kein hebräisches Gebet, — also auch kein die Restituirung des Opfercultus ersehendes, — verstümmelt werden dürfte! Allein abgesehen davon sind es ja nicht die Opfer allein, sondern auch die übrigen Institutionen, mit denen sich der Herr Vrf. zurecht zu setzen hätte, da er kaum in der Lage sein dürfte, auch nur einem kleinen Bruchtheile derselben einen Platz in seinem Staate anzuweisen. Er tröstet sich allerdings damit, daß uns wieder der »heilige Geist« zu Theil werden wird, »der die Macht hat, das jüdische Gesetz fortzubilden, und nach dem Bedürfnis des jüdischen Volkes umzugestalten (S. 56).« Worin wird aber diese Umgestaltung bestehen? Von welchen Principien wird sie geleitet werden? Welche Verfassung wird ihr als Ideal vorschweben? Darauf weiß der Hr. Vrf. natürlich nicht zu antworten. Und dennoch spricht er von Patriotismus!! — Der von Geschichtskunde geleiteten Beurtheilung kann dieser Patriotismus, dem jegliches Substrat von wirklich bestehenden oder doch mehr oder minder genau formulirten Institutionen abgeht, kaum in einem andern Lichte erscheinen, als in dem Lichte einer Liebe ohne geliebten Gegenstand! —

250

2. Keine festere Basis, als der »jüdische Patriotismus,« hat die jüdische Nationalität in der Richtung, in welcher sie von dem Herrn Verfasser geltend gemacht wird. An Stelle einer ruhigen kritischen Beobachtung hat er eine gereizte Gefühlsstimmung walten lassen, deren Eingebungen oft mit schlagendem Witze wiedergegeben sind, ohne daß sie jedoch im Stande wären, dem jüdischen Volke die Nationalität wiederzugeben, deren daselbe zur Ausführung der Pläne des Herr Vrf. so sehr bedürftig wäre. Die Erscheinungen, welche er

an dem Objecte seiner Betrachtung wahrnimmt, sind nicht wegzuleugnen; sie reichen aber zu den von ihm beabsichtigten Experimenten bei weitem nicht hin.

Zwei Erscheinungen sind es, welche er in nationaler Beziehung hervorhebt: die Lebensfähigkeit des jüdischen Volksstammes und die sociale Ausschließung der Juden in Deutschland.

In ersterer Rücksicht sagt er: »Der jüdische Stamm, auf den schon im Alterthume fremde Völkerchaften einstürmten, und ihn fast gänzlich aufrieben, würde in der Zerstreuung unter Völkern, die unseren Stammgenossen oft nur die Wahl zwischen Apostasie oder Tod ließen, längst im großen Meere der indogermanischen Völker untergegangen sein, wenn er seinen Typus nicht stets wieder in seiner Integrität reproducirte Bekanntlich ist bei Kreuzungen zwischen Indogermanen und Mongolen der mongolische Typus vorwiegend: der russische Adel, der nur wenig mongolisches Blut in sich aufgenommen, trägt doch noch heute den mongolischen Typus. Unter meinen Gefinnungsgenossen befindet sich ein russischer Adeliger, der eine polnische Jüdin geheirathet und mit ihr viele Söhne bekommen hat, welche sämmtlich einen auffallend jüdischen Typus haben Die jüdische Race, welche in der ganzen Welt zerstreut ist, hat mehr als irgend eine andere die Fähigkeit, sich unter allen Breitegraden zu acclimatificiren Ein französischer Arzt, Dr. Gallavardin, hat dieses physiologische Phänomen in seinem Werke »Position des juifs dans le monde« durch statistische Belege festgestellt (S. 15. 16).«

Die sociale Stellung der Juden in Deutschland schildert Heß mit folgenden Worten: »Der deutsche Jude ist wegen des ihn von allen Seiten umgebenden Judenhasses stets geneigt, alles Jüdische von sich abzustreifen, und seine Race zu verleugnen. Keine Reform des jüdischen Cultus ist dem gebildeten deutschen Juden radical genug. Selbst die Taufe erlöst ihn nicht von dem Alpdrucke des deutschen Judenhasses. Die Deutschen hassen weniger die Religion der Juden, als ihre Race, weniger ihren eigenthümlichen Glauben, als ihre eigenthümlichen Nasen. Weder Reform, noch Taufe, weder Bildung, noch Emancipation erschließt den deutschen Juden vollständig

die Pforten des focialen Lebens. Sie fuchen daher ihre Abstammung zu verleugnen. Molefchott erzählt in feinem phyfiologifchen Skizzenbuch von dem Sohne eines getauften Juden, den man morgens nicht vom Spiegel wegbringen konnte, weil er unablässig bemüht war, mit dem Kamme fein kraufes Haar in fehlichtes zu verwandeln (S. 14).« Die Richtigkeit diefer Wahrnehmungen ift ficherlich keinem Zweifel zu unterziehen. Sagt ja der Kirchenrath und Profefſor Winer in einem ernften und gelehrten Werke, daß bigotte Juden die Profelyten ebenfo verachteten, wie unter uns (Chriſten) die getauften Juden verachtet werden (Bibl. Realwörterb. II 287)!« Als Parallele zu diefer Aeüßerung kann angeführt werden, daß erſt vor kurzem ein evangeliſcher Geiſtlicher in Ungarn einem getauften Juden, der aber ſeit mehr denn zwanzig Jahren Profefſor der evangeliſchen Theologie und ſeit fünf Jahren Redacteur eines proteſtantiſchen Journals iſt, den Vorwurf machte, daß er, Profefſor und Redacteur, ein ſchwacher Chriſt wäre, indem er nicht das Glück hatte, das Chriſtenthum mit der Muttermilch einzufaugen! Hierin ſpricht ſich jedoch nur theologiſches Mißtrauen aus, nicht Racenhais, welcher in Ungarn in viel geringerem Maße vorhanden iſt, als in Deutſchland. Man wird dies begreiflich finden, wenn man erwägt, daß die germaniſchen Naſen leicht unduldfam werden, weil es in Deutſchland außer ihnen faſt nur noch ſemitische Naſen giebt, während in Ungarn fünfzehn Gattungen von Naſen ihre Vertretung finden¹⁾, wobei die jüdiſchen nicht einmal mitgerechnet ſind, ſo daß ein größeres Maß von Toleranz ſchon von den Populationsverhältniſſen geboten iſt. Auch muß man es den gebildeten ungarischen, namentlich ungarisch redenden Juden nachrühmen, daß ſie durchaus nicht ſuchen, ihre Abstammung zu verleugnen. Unebenheiten und Inconvenienzen bietet das ſociale Leben 251 allerdings auch hier; die einſichtigeren Juden unterlaſſen aber nicht, in Betracht zu ziehen, daß einerſeits die ein oder mehrere Menſchenalter hindurch gehandhabte Emancipation

¹⁾ Die der Ungarn, Kroaten, Serben, Slovaken, Ruthenen, Wenden, Bulgaren, Montenegriener, Deutſchen, Rumänen, Griechen, Armenier, Franzosen, Klementiner und Zigeuner.

dem Juden auch die Pforten des socialen Lebens öffnen werde, und daß man andererseits gegen manche sociale Unebenheiten nicht zu empfindlich fein müßte, da der aufmerksame Beobachter solchen Unebenheiten auch in christlichen Kreisen begegnet. Die ungarische Aristokratie ist von jeder junkerthümlichen Abschließung weit entfernt, und die sociale Verschmelzung der Adeligen und Nichtadeligen hat in den letzten Jahren bedeutende Fortschritte gemacht, ohne daß dadurch alle socialen Unebenheiten planirt worden wären. Gesellschaftliche Zustände, die im Laufe der Zeit unter Mitwirkung verschiedener Factoren in's Leben treten, lassen sich eben nicht mit einem Zauberfchlage aus der Gesellschaft der Menschen verbannen. Hängen diese Zustände mit vielfach begünstigten Vorurtheilen zusammen, so sind sie um so schwerer zu überwinden. Allein — *chi dura, vince!* Dem Juden ist die Bahn, die er zu wandeln hat, klar genug vorgezeichnet: es ist die Bahn der Cultur in allen Lebenssphären, also auch in der Sphäre des cultuellen Lebens, wodurch die Religion auch dem vom Herrn Vrf. so geringgeschätzt behandelten »Culturjuden« ein theures Heiligthum wird, für dessen Erhaltung er begeistert ist oder leicht begeistert werden kann, und für welches er, wie die Erfahrung lehrt, mit williger Liebe opfert, duldet und entbehrt.

Man glaubte bisher, daß diese Anschauungen von den gebildeten Juden aller Länder getheilt werden, wofür denn auch die allenthalben hervortretenden Culturbestrebungen lebende Zeugen sind. Der Hr. Vrf. widerspricht aber diesen Anschauungen entschieden und nachdrücklich. Wiewohl er zugiebt, daß die Juden in Frankreich auch im socialen Leben emancipirt sind, hält er die socialen Zustände derselben in Deutschland für verzweifelt und unheilbar, und dieses drückende Gefühl läßt ihm keinen andern Ausweg, als — die endliche Lösung der Judenfrage in dem abenteuerlichen Plane der Gründung eines jüdischen Reiches zu erblicken.

Zum Theil erkennt er die Abenteuerlichkeit dieses Planes selber an. »Noch kann,« sagt er, »von einer Auswanderung der Juden nach dem heiligen Lande nicht die

Rede sein.« Aber selbst »nachdem der Kanal von Suez hergestellt sein wird,« und »die Interessen des Welthandels und der Politik zur Gründung von Comptoiren und Ansiedlungen auf der Straße nach Indien und China drängen werden,« »versteht es sich« auch nach seiner Meinung »ganz von selbst, daß bei der Aufforderung zu jüdischen Niederlassungen im Orient nicht von einer allgemeinen Auswanderung der occidentalen Juden nach dem Lande der Väter die Rede sein kann. Selbst nach der Herstellung eines modernen jüdischen Staates werden ohne Zweifel die relativ wenigen Juden, welche die civilisirten Länder des Occidents bewohnen, meist dort bleiben, wo sie anfänglich sind. Die occidentalen Juden, welche sich eben erst mit der größten Anstrengung den Weg zur Cultur gebahnt, und eine ehrenvolle Stellung errungen haben, werden diese Errungenschaften nicht wieder aufgeben, wenn auch die Wiederherstellung Judäa's mehr als ein frommer Wunsch wäre (S. 233).« Aber »in jenen Ländern, welche den Occident vom Oriente scheiden, in Rußland, Polen, Preußen, Oesterreich und der Türkei, leben Millionen unserer Stammgenossen, die Tag und Nacht inbrünstige Gebete für die Wiederherstellung des jüdischen Reiches zum Gotte der Väter emporsteigen lassen. Sie haben den lebendigen Kern des Judenthums, ich meine die jüdische Nationalität, treuer bewahrt, als unsere occidentalen Brüder, die Alles im Glauben der Väter neu beleben möchten, nur nicht die Hoffnung, die diesen Glauben geschaffen, und durch alle Stürme der Zeiten hindurch lebendig erhalten hat: die Hoffnung auf die Wiederherstellung unsrer Nationalität. Zu jenen Millionen treuer Brüder möchte ich hinwandern und ihnen zurufen: Trage dein Banner hoch, mein Volk! In dir ist das lebendige Korn aufbewahrt, welches, wie die Saatkörner in den ägyptischen Mumien, Jahrtausende geschlummert, aber seine Keimkraft nicht verloren hat, und welches Früchte tragen wird, sobald die starre Hülle, in der es eingeschlossen war, durchbrochen, sobald es in den cultivirten Boden der Gegenwart hineingepflanzt ist, wo Licht und Luft und der Thau des Himmels belebend hinzutreten (S. 29. 30)!« —

In diefer begeisterten und wohlgemeinten Apoftrophe ift aber ein fehr bedeutungsvoller Umftand unbeachtet geblieben: die Luft zur Wanderung nach dem Often verfpüren auch die vom Hrn Verf. angeredeten jüdifchen Bevölkerungen nicht, wiewohl ihre bürgerlichen, politifchen und focialen Errungenfchaften denen der occidentalen Juden bei weitem nachftehen. Der Schluf, den der Hr. Verf. aus ihren Gebeten zieht, ift fehr übereilt, da in ihren Synagogen keine anderen Gebete zu dem Gotte Ifrael's emporfteigen, als in den Synagogen zu Paris, London und Brüffel. Auch die Juden, auf welche Hr. Heß am meiften rechnen zu dürfen glaubt, können für feine Pläne nicht gewonnen werden, weil eine noch fo geiftreiche Gefchichtsconftitution, eine noch fo frappante Parallele zwischen dem kosmifchen, organifchen und focialen Leben (S. 85) nicht den Schall der großen Pofaune, die Verkündigung einer dritten Legiflaturepoche (S. 54) nicht den Ruf des Propheten Elias, und eine etwaige parifer Aufforderung (S. 231) nicht die Miffion des Sohnes David's zu erfezen vermag. »Woher kommt es aber, dafs gerade das jüdifche Volk auf dem Wege normaler Entwicklung keiner nationalen Wiedergeburt fähig fein foll?« — Dies kommt daher, weil dem jüdifchen Volke die zwei erften Grundbedingungen nationaler Exiftenz abgehen: das räumliche Subftat und die gemeinfchaftliche Sprache! Die Wichtigkeit diefer Bedingungen erkannte fchon ein großer Patriot des zweiten Jahrhunderts, R. Meir, der im Talmud wegen der Tiefe feiner Einfichten hochgefeiert wird. R. Meir lehrte: Wer feinen bleibenden Wohnfiz im Lande Ifrael's hat, ungeweihte Victualien in (levitifcher) Reinheit genießt, die heilige Sprache fpricht, und morgens und abends das Schema lieft, kann mit Zuverficht feinen Antheil an der künftigen Welt erwarten¹⁾. Hätte R. Meir unter freieren Verhältniffen gelebt, fo würde er wohl auch die Uebung im Gebrauche der Waffen erwähnt haben. Spinoza fagte im 17. Jahrhundert: »Wenn die Grundfätze ihrer (der Juden) Religion ihren Geift nicht weibifch machten,

1) j. Sabb. 1, 5 f. 3^c₂₄

fo würde ich zuverfichtlich glauben, daß fie einst bei günstiger Gelegenheit, da ja die menfchlichen Dinge wandelbar find, ihr Reich wieder aufrichten, und fich der Erwählung Gottes von neuem erfreuen werden (Theol. pol. Tract. II.).« Die heutigen Juden trifft der Vorwurf, daß fie »weibifch« feien, nicht. Die Juden, welche in den ruffifchen, öfterreichifchen, preußifchen, franzöfifchen, italiänifchen, dänifchen und amerikanifchen Armeen dienen, würden ein fehr anfehnliches Corps bilden. Aber diefe jüdifchen Krieger könnten weder ihren Gefinnungen, noch ihren Sprachen nach zu einer jüdifch-nationalen Armee verfmolzen werden. Was infondere die Sprache betrifft, fo haben die fpäteren Lehrer die Pflege der heiligen Sprache merkwürdigerweife nicht aus patriotifchen, fondern aus puriftifchen Motiven empfohlen. R. Jehuda ha-Nafi eiferte in Paläftina, R. Josef b. Chijja in Perfien gegen den Mifch-dialect der Juden, indem jener die hebräifche oder griechifche, diefer die hebräifche oder perfifche Sprache gebraucht willen wollte¹⁾. Den Juden in Alexandrien war die hebräifche Sprache fo fremd geworden, daß felbft ihr hervorragendfter Gelehrter, der Philofoph Philo, diefelbe nicht verftand, und daß fie das Schema in ihrer Muttersprache lafen. Ein Lehrer wollte fie von diefem Brauche abbringen; ein anderer Lehrer verwies ihm dies aber mit den Worten: »Soll der des Hebräifchen Unkundige das Schema gar nicht lefen? Er lese es in der Sprache, die ihm geläufig ift²⁾!« Die Sprachmengerei nahm überhaupt fo frühzeitig überhand, daß die Toſeſta von einem 252 in fünf verſchiedenen Sprachen geſchriebenen Scheidebrief ſpricht³⁾! Den in Paläftina wohnenden Juden ift es noch niemals in den Sinn gekommen, einen Verſuch zur Wiederbelebung der hebräifchen Sprache zu machen. Auf dem heiligen Boden, wo einst David und ſeine Nachfolger unſterbliche Pſalmen fangen, Salomo und ſeine Nachfolger in kurzen Kernſprüchen echte Lebensweisheit lehrten, und die Propheten

1) B. Kama 83^a.

2) j. Sota 7, 1. f. 21^b Frankel, Vorft. 58. Anm. f.

3) Gittin Ende: כתבי החכמה לשונות

mit unnachahmlicher Kraft das Wort des Heiligen Israel's verkündeten, reden die Nachkommen ihrer Zuhörer in jüdisch-deutschem und spanolischem Jargon zu einander!

Zu einem tiefern Studium und einer correctern Handhabung des Hebräischen wurden die jüdischen Gelehrten durch drei Culturströmungen angeregt: durch das Beispiel der Araber, durch das Wiederaufleben der classischen Studien in Italien und durch die mendelssohnische Schule. Mendelssohn schrieb hebräisch mit Eleganz, während unter den Rabbinen seiner Zeit nur wenige des correcten hebräischen Ausdruckes mächtig waren. Der Hr. Vrf. irrt, wenn er unter Hinweis auf Luzzatto, Rapoport, Frankel, Krochmal unserm Jahrhundert das Verdienst vindicirt, die hebräische Sprache zu neuem Leben geweckt zu haben (S. 58). Dieses Verdienst gebührt Mendelssohn, Hartwig Wessely, Itak Euchel, Joel Löwe, Aron Wolfssohn und den übrigen Mitarbeitern des »Sammeler.« Auch irrt er, wenn er unter Hinweis auf Holdheim und Schorr ausruft: »Welchen Einfluß muß das nationale Judenthum heute gewonnen haben, da selbst seine Gegner sich auf seinen Boden verpflanzen müssen, um gehört zu werden (Da!).« Allein Holdheim wählte das Hebräische ohne Zweifel, um dem ihm oft gemachten Vorwurfe der Angeberei zu entgehen, und Schorr hat zunächst die Talmudisten in Galizien im Auge. Viel berechtigter ist der entgegengesetzte Schluß: Welchen Umfang muß die Europäisirung der Juden gewonnen haben, wenn Männer wie Hirsch in Frankfurt und Bloch in Paris, deutsch und französisch schreiben, um ihren orthodoxen Tendenzen Eingang zu verschaffen! Abstrahirt man von den Juden, welche bereits im modernen Sinne nationalisirt sind, so findet man bei den übrigen Juden in Europa, Asien und Afrika die jüdisch-deutsche, spanolische und arabische Sprache herrschend. Und diese Elemente sollten sich zu einer Nationalsprache vereinigen können? Der Hr. Vrf. wird hierauf wohl schwerlich anders, als mit einem entschiedenen »Nein« antworten; damit hat er aber das, was er die nationale Wiedergeburt Israel's nennt, für ein eitles Phantasiebild erklärt!

3. Die schriftliche und die mündliche Lehre.

Gegen die deutschen Reformer polemisirend macht ihnen der Vrf. den Vorwurf, daß sie, »die christlichen Reformatoren einer frühern Zeit nachäffend, die Bibel, im Gegensatze zum Talmud, aufgestellt, und durch diesen Anachronismus, der obendrein ein Plagiat fremder Geistesbestrebungen ist, mit welchen das Judenthum nichts anzufangen weiß, sich lächerlich gemacht haben (S. 53).« Wir überlassen es billig den Angegriffenen, sich in Bezug auf die etwaige Anwendung, die sie von der angeführten Distinction gemacht haben, gegen die Vorwürfe des Herrn Vrf. zu rechtfertigen. Wir beschränken uns bloß auf die Frage, ob die Unterscheidung zwischen Biblischem und Talmudischem wirklich eine Nachäfferei und ein Plagiat fremder Geistesbestrebungen sei. Diese Untersuchung scheint uns um so gebotener, als selbst Zunz »den Ungrund einer Unterscheidung zwischen dem schriftlichen und mündlichen Gesetze in Bezug auf Autorität und innere Nothwendigkeit« gezeigt zu haben glaubt¹⁾.

Befragen wir die Quellen, so ergiebt sich auf die unzweifelhafteste Weise, daß die in Rede stehende Unterscheidung gerade in Bezug auf Autorität und innere Nothwendigkeit im talmudischen Alterthume klar und deutlich ausgesprochen wurde, ja daß sie, wie ein rother Faden, sich durch die ganze rabbinische Legislatur zieht. Wir erinnern zuvörderst an den unbestrittenen Kanon, welcher der Praxis in denjenigen Fällen zur Richtschnur dienen soll, wo in Bezug auf ein Religionsgesetz eine rigorosere Meinung einer indulgentern gegenübersteht. Der Kanon lautet: »Betrifft die Divergenz einen Ausspruch der Thora folge der rigorosen, betrifft sie einen Ausspruch der Soferim, folge der indulgenten Ansicht²⁾.« Dieser Kanon geht offenbar von der Voraussetzung aus, daß den Gesetzen der Thora ein höherer Grad innerer Verbindlichkeit innewohne, als den Gesetzen der Soferim, woraus

1) Gottesd. Vortr. S. 45.

2) T. Eduj. I, 455: דבר מדרבי תורה הולך' אחר הסמוך מדרבי סופרים הולכן אחר המיקל. Die Unterscheidung Matth. 15, 3 ist aus den Schulen der jüdischen Schriftgelehrten in die christlichen Begründungsschriften übergegangen.

Als Urheber des Kanons, — nicht der als bekannt vorausgesetzten Unterscheidung, — wird R. Jofua b. Korcha, ein älterer Zeitgenosse R. Jehuda's I., genannt. Da nach der Katastrophe von Bethar ruhigere Zeiten eingetreten waren, und unter den Fittgen des Friedens die Studien, mit diesen aber auch die Meinungsdivergenzen der Schulen und Lehrer einen immer weitem Umfang gewonnen hatten, stellte sich immer mehr die Nothwendigkeit heraus, für die Praxis normative Grundsätze aufzustellen. Einer der bedeutungsvollsten Grundsätze ist nun der R. Jofua b. Korcha's, welcher auch in der Folge maßgebend blieb.

1) j. Erub. 3, 4 f 21^a₆₃ : ספק דבר תורה להחמיר ספק דבריהן להקל Sabb. 34 a.
Erub. 5 b. Beza 3 b.

1) j. Erub. 3, 4 f 21^a₆₃ : ספק דבר תורה להחמיר ספק דבריהן להקל Sabb. 34 a.

Erub. 5 b. Beza 3 b.

2) H. Tumath Meth 9, 12 H. Kilaj. 10, 27 H. Iffure Bia 18, 17.

sich hier in keinem Falle um ein biblisches, sondern um ein rabbinisches Verbot handelt, und also nach dem Talmud die Norm gilt: *ברובן עדין מעשה והדר מוחבי' חובתא*!

Die Unterscheidung des Mosaïschen und Talmudischen beschränkt sich aber nicht auf diese Principien; vielmehr giebt es auf dem weiten Felde der talmudischen Gesetzgebung kaum einen einzigen Gegenstand, bei dessen Behandlung die in Rede stehende Distinction nicht zur Sprache käme. In allen halachischen Verhandlungen wird die Trennung dessen, was die Thora verordnet, von dem, was die Rabbinen verordnen, als etwas allgemein Anerkanntes vorausgesetzt. Den dagegensprechenden Brauch, die Uebung nichtmosaischer Gebote mit Eulogien zu begleiten, in welchen der göttliche Ursprung derselben betont wird, sucht schon die babylonische Gemara zu rechtfertigen¹⁾. Geschichtlich betrachtet dürften dieselben als Ausfluß der Volkspraxis anzusehen sein, welche man später exegetisch zu rechtfertigen strebte. Wenn hie und da in civilrechtlichen und rituellen Fragen der Grundsatz ausgesprochen wird, daß die Gelehrten ihre Institutionen ebenso, oder gar noch mehr befestigt haben, als die der Thora — nach Anderen, mehr als die Thora die ihrigen befestigt hat²⁾, — so hängt dies gerade mit der geringern Autorität der rabbinischen Satzungen zusammen, wodurch sie der befestigenden Nachhilfe bedürftig erschienen. Uebrigens ist nicht diese, sondern die Maxime herrschend geworden, daß für rabbinische Satzungen keine Präventivverschärfungen angeordnet werden dürfen³⁾.

Wie kommt es nun aber, könnte man fragen, daß der ordinirte Richter, der den Soferim opponirt, als ein Widerspenstiger *זקן זכור* behandelt wird, nicht aber der, der den Worten der Thora widerspricht⁴⁾? Dies kömmt daher, weil der Widerspruch gegen das klare Wort des Gesetzes für so null und nichtig angesehen wird, daß er nicht Gegenstand der

1) Sabb. 23 a.

2) Sebach. 101 a: *וחכמים עשו חוק לדבריהם והדר משה חורא* und Raschi *daf. daf. מעשה משה שעשה חורא לדבריהם* Jham. 36 b. und die *daf. verz. Parallelst.*

3) Chul. 104 a. *דלא גזרין גזירה לטורא* u. Parallelt.

4) Sanh. 11, 3.

Anklage werden kann¹⁾. Zunz hat dies nicht erwogen; auch legte er einigen agadischen Lobpreisungen ein Gewicht bei²⁾, welches sie der gesammten talmudischen Halacha gegenüber nicht haben können. Auf halachischem Standpunkte werden selbst prophetische Institutionen, insofern sie nicht im Gesetze verzeichnet sind, für rabbinisch gehalten³⁾.

Diese Andeutungen, deren speciellere Ausführung hier zu weit führen würde, genügen wohl, darzuthun, daß die Unterscheidung zwischen Gotteswort und Menschenatzung durchaus keine Nachäfferei der christlichen Reformatoren ist. Dafür hätte sie schon der Herr Vrf. in Rücksicht auf die karäische Spaltung nicht erklären sollen. Wir haben aber gesehen, daß dieselbe auch der vorkaräischen Zeit vollkommen geläufig war.

Denen, die, wie der Herr Vrf., keine andere Entwicklung des Judenthums kennen, als eine philosophische, ist diese Erkenntniß aus leicht einzusehenden Gründen unangelegen. Umso wichtiger und fruchtbarer ist sie für die theologische Fortbildung, deren Aufgabe es ist, die Anwendung, welche Maimonides von der besprochenen Unterscheidung auf die talmudische Schriftauslegung machte, weiter zu entwickeln, und die Neugestaltung des Judenthums auf das durch Vermittelung der Wissenschaft immer klarer verstandene Wort Gottes zu gründen. Daran haben viele edle jüdische Geister auch in den vergangenen Jahrhunderten gearbeitet; der Gegenwart liegt es ob, ihr Werk mit unausgesetztem Fleiße zu ergänzen und der Vollendung entgegenzuführen, dabei aber den geschichtlichen Verlauf jedes einzelnen Punktes mit treuer Genauigkeit nachzuweisen. Die theologisch begründete Wiedergeburt des Judenthums kann weder der Conformirung der Lehre mit dem Leben, noch dem »Zeitbewußtsein,« sondern einzig und allein der Rückkehr zu dem geoffenbarten Gottesworte ihren Ursprung verdanken. In Deutschland kam man merkwürdiger-

1) Raschi Sanh. 88 b.: דאן זו הוראה דויל קרי בי רב הוא

2) Hieher gehört auch der hyperbolische Spruch: וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה Berach. 4 b. 11 a. Erub. 21 b. Raschi und Toß. das. Vgl. Maim. Mischnacomm. Sanh. 7, 4.: והאומר לשון לאיים ולהפחיד.

3) Schon R. Chananel lehrt: ודע כי כל דבר שאינו כתוב בקרא ואע"פ שהוא Ha-Mafteach Erubin Anf.

weiße noch nicht fo weit, die theologifche Reform von der philofophifchen zu unterfcheiden!

Nach dem Herrn Vrf. fteht dem Judenthume noch eine dritte Epoche der Gefetzgebung bevor: »nach der Erlöfung aus dem dritten Exil (54).« Diefel Illufion hängt mit den Illufionen zufammen, welche fich Herr Heß von der jüdifchen Nationalität macht. In und nach dem babylonifchen Exile pulfirten die Adern des nationalen Lebens noch in aller Kraft. Die Nationalfprache lebte im Munde von Propheten und Dichtern, welche nicht tauben Ohren predigten und fangen. Noch die hasmonäifche Zeit begeisterte Dichter und — fchreibende Propheten.

Aus welcher Quelle foll aber die Zukunft fchöpfen, welche der Herr Vrf. erwartet? — »Das jüdifche Volk muß in Allem, was die politifch-fociale Wiedergeburt der Völker und feine eigene Auferftehung als felbftändige Nation betrifft, fich an Frankreich anfhließen, wie in Allem, was auf das geiftige Leben Bezug hat, zu Deutschland halten (S. 181).« Dies ift das politifche Programm des Vrf's. Daß wir diefes Programm für ein leeres Phantom halten, brauchen wir wohl nicht erft zu fagen. Aber der Vrf., der fich dazu bekennt, hätte fich vergegenwärtigen follten, daß aus der Mifchung von germanifchen und gallifchen Ingredienzen keine jüdifche Nationalität im Sinne des Herrn Vrf. erzeugt werden kann. Eine tiefere Forfchung in den Quellen und eine genauere Kenntniß von den jüdifchen Zuftänden der Gegenwart auch außerhalb Deutschlands werden den hochbegabten Vrf. von feinen excentrifchen Anfchauungen zurückführen, und ihn Vieles widerrufen, berichtigen und modificiren lehren, was er in dem vorliegenden Buche als apodiktifch hingefteht hat.



Geschichtliche Erläuterung der Wochen Daniel's.¹⁾

1860.

1. RÜCKBLICK AUF DIE BISHERIGE AUSLEGUNG.

2

Die letzten vier Verse im neunten Capitel des Buches Daniel enthalten bekanntlich eines der Probleme der biblischen Exegese. Mehr als irgend eine andere Specialität der Schriftauslegung haben sie von jeher die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Die Zahlen: 70, 7, 62, 1, $\frac{1}{2}$ forderten den Scharfſinn der Exegeten heraus, und die dogmatische Bedeutsamkeit einiger in den fraglichen Versen vorkommender Ausdrücke machte die Lösung der Zahlenräthsel umſo wünschenswerther. So wurde man nicht müde, zu ſuchen und zu forſchen, um die geſchichtlichen Beziehungen der myſteriöſen Wochenzahlen zu entdecken. Der ſubjectiven Combination war ein weiter Spielraum geöffnet; aber jede neue Berechnung zeigte nur die Unzulänglichkeit der früheren Berechnungen. So kam es, daß die in Rede ſtehenden Verſe nicht ſo viele Buchſtaben zählen, als Erklärungsverſuche!

Den erſten chronologiſch-exegetiſchen Verſuch enthält das Seder Olam²⁾, welches auf den Tannaiten R. Joſe b. Chalaſta zurückgeführt wird. Die daſelbſt gegebene Erklärung galt aber nicht für maßgebend. Ibn Efra, R. Saadia, Jehuda

1) Ben Chan. III (1860) 2—9. 55—63. 114—124. 160—172.

2) Abſchn. 28, Ende.

Hedeßi, Leon de Bannolas, Lippmann von Mühlhausen, Don Ifak Abravanel, Albo, Josef Ibn Jachja, Afarjah de Roffi und ³ andere Schriftforfcher gingen vielmehr ihren eigenen Weg, um den wirklichen Verlauf der Begebenheiten als genaue Erfüllung der danielifchen Wochenprophetieung nachzuweisen.

Noch emfiger befchäftigten fich chriftliche Exegeten mit der Löfung des verwickelten Zahlenrätfels. Die Emfigkeit wurde in nicht geringem Maße durch die Oppofition wach erhalten, mit welcher der heidnifche Neuplatoniker Porphyrius aus Tyrus im dritten Jahrhundert gegen den prophetifchen Charakter der Weisfagungen Daniels aufgetreten war. Den jüdifchen Schriftgelehrten fcheinen feine Schriften nicht bekannt geworden zu fein; die chriftliche Apologetik fah fich genöthigt, die Angriffe zurückzuweisen. Rückfichtlich der Wochen kannte fchon der Kirchenvater Hieronymus acht verfchiedene Berechnungsmethoden. Benedict Pererius fügt zu 15 angeführten Methoden die feinige hinzu. Seit dem fechzehnten Jahrhunderte hat die Forfchung einen neuen Aufchwung genommen, und im Anfange des vorigen Jahrhunderts vertiefte fich der große Newton in den Calcül der danielifchen Wochen. Je mehr in neuerer Zeit die von Uriel Acofta fchon im fiebzehnten Jahrhunderte zur Sprache gebrachte Authentiefrage ventilirt wurde, defto mehr Raum gewann die Hoffnung, daß das uralte Rechenexempel endlich feinen Meifter finden werde. Die Hoffnung wurde immer von Neuem getäufcht! Die Chronologie fuhr fort, ihr Veto einzulegen, und den fcharffinnigften Combinationen die Reihenfolge der hiftorifchen Thatfachen entgegen zu halten. Die neueften Exegeten find auch weit entfernt, fich dies zu verhehlen; fie nehmen aber keinen Anftand die aus ihrer Erklärung fich ergebenden Anachronifmen auf Rechnung Daniel's zu bringen. So befeitigt Ewald die der beglaubigten Gefchichte entnommenen und feinem Calcül widerfprechenden Einwendungen mit der Bemerkung, »man müßte zuvor beweifen, daß der Verfaffer die Gefchichte jener Jahrhunderte ganz genau fo kannte, daß er bei Zeitrechnungen auch im Geringern nicht irren konnte¹⁾.«

¹⁾ Propheten II 570.

Hitzig bezeichnet nach seiner Weise den Weg, den die Rechnung einzuschlagen habe, und fügt hinzu: »Trifft dieses Weges die Rechnung nicht zu, so hat Daniel geirrt, und es handelt sich nur noch um den Versuch, diesen Irrthum zu erklären¹⁾.« Die berühmten Professoren ahnten wohl schwerlich, daß sie, was die Kühnheit ihrer Aeüßerungen betrifft, einen alten Amora zum Vorgänger haben: Raba b. Josef, Schulhaupt zu Machufa in Persien (338—352) that viel früher den Ausspruch: Daniel hat sich in seiner Rechnung geirrt²⁾! Damit ist jedoch der Knoten wohl zerhauen, aber nicht gelöst. Sollte er überhaupt nicht zu lösen sein? — Wir wollen dies näher untersuchen.

2. DIE JAHR- UND TAGWOCHEN.

So sehr auch die bisherigen Berechnungen von einander divergiren, so stimmen sie doch darin überein, daß die Wochen Daniel's nicht als Tag-, sondern als Jahrwochen aufzufassen sind³⁾. Diese Auffassung findet sich schon im Seder Olam; auch in den babylonischen Schulen war sie einheimisch⁴⁾. Nur über die Ausdehnung dieser Jahrwochen herrschen verschiedene Conjecturen. Die Einen bleiben bei einfachen Septennien stehen. Andere halten eine danielische Woche für einen Cyclus von siebenmal sieben Jahren. Sogar eine höhere Potenzirung hat ihre Wortführer und Vertheidiger gefunden!

Vor dem Forum des Sprachgebrauches, des sichersten Führers der Schriftauslegung, vermögen sich alle diese Erklärungsversuche nicht zu behaupten. שָׁבַע heißt nicht Jahr-, sondern Tagwoche. Dies fühlten schon die früheren Ausleger, und sie bemühten sich, dem Sprachgebrauche gerecht zu werden. Ibn Ezra beruft sich auf das Dan. 10, 2. 3 hinzu-

1) Dan. S. 169.

2) Meg. 12 a.

3) Per hebdomadas . . . totidem annorum septennia . . . hic intelligi apud eruditos indubium est. Andrian Dissertationes sel. Wien 1753 p. 382.

4) Naf. 32 b.

gefügte ימים, was beweisen soll, daß im 9. Capitel nicht von Tag-, sondern von Jahrwochen die Rede sei. Da aber derselbe Zusatz neben יום zur Bezeichnung eines ganzen Monats¹⁾ und neben שנה zur Bezeichnung eines ganzen Jahres vorkommt²⁾, so ist derselbe auch bei Daniel als Bestimmung einer ganzen, vollständigen Woche anzusehen. Auch hat Hitzig anerkannt, daß das fragliche ימים nicht die Bestimmung³⁾ hat, die damit in Verbindung gebrachten Wochen als eigentliche von den Jahrwochen des neunten Capitels zu unterscheiden. Berthold beruft sich auf griechische und römische Schriftsteller, welche von einer Hebdomas von Jahren reden⁴⁾. Aber schon Jahn bemerkt mit Recht, daß in den angeführten Stellen die Jahre ausdrücklich erwähnt sind, und daß Griechen und Römer für den Sprachgebrauch der Hebräer nichts beweisen⁵⁾. Auf sprachlichem Standpunkte müssen mithin die Jahrwochen ein für allemal aufgegeben werden; sind sie aber dann überhaupt noch haltbar?

Dazu kommt noch ein anderes Bedenken. Die herkömmliche Auffassung betrachtet die Wochen Daniel's als Deutung der Jahre des Propheten Jeremias. Woher nimmt man aber die Berechtigung, die biblische Zeit, und wäre es auch nur die Ausgangsepoche derselben, einer so abenteuerlichen Deutelei fähig zu halten? — Jeremias sagt: »Sowie abgelaufen sind für Babel siebenzig Jahre, werde ich euch bedenken, und werde erfüllen, an euch meine gute Verheißung, euch zurückzubringen an diesen Ort⁵⁾.« Unter diesen 70 Jahren soll man nun schon zur Zeit des Syrerdruckes nicht einfache Jahre, sondern Jahrwochen verstanden haben! Wo fände sich aber in den erhaltenen Denkmälern der ältesten Schrift-

1) 1 M. 29. 14. 4 M. 11. 20.

2) 1 M. 41. 1.

3) Arist. Polit. VII., 16. Gellius N. A. III. 10. Censor. de die nat. c. 14.

4) Append. Hermen. 127. das. 105. sagt Jahn in Bezug auf die Wochenweisfagung: De antiquioribus interpretationibus jam olim juvenis dubitare caepi scrupulum mihi movente quodam Judaeo non indocto. Keil, Daniel 283: Exegetisch läßt sich die Annahme von Jahrwochen nicht begründen.

5) 29, 10. vgl. 25, 11. 12.

auslegung eine Analogie für solch ein willkürliches Deutungsverfahren? Ewald giebt zu, daß dies »ein Sprung im Denken« ist; er meint jedoch, daß »wir hier wohl das älteste geschichtlich nachweisbare Beispiel« von dem sehen, »was man später Allegorie nannte¹⁾.« Auf solchen morschen Stützen ruht das Septennialsystem! — Das freie Walten des Midrasch hat erwiesenermaßen einen viel jüngern Ursprung. Auf die hasmonäische Zeit kann daraus kein Schluß gezogen werden. Das Monstrum der Jahrwochen, welches eine lange Reihe von Jahrhunderten so viele Denker beschäftigt, und eine so reiche Litteratur hervorgerufen hat, wird mithin gänzlich zu beseitigen sein, um einfache Tagwochen an seine Stellen treten zu lassen.

3. DIE BAUTEN IN JERUSALEM.

Die Thatfachen, denen die danielischen Wochen als Zeitbegrenzung dienen, gehören zwei verschiedenen Perioden an: der Zeit der persischen Oberherrschaft und der der hasmonäischen Restauration. Der erste Ausspruch hat in jener, der zweite in dieser Periode seine geschichtliche Basis. Ihr gemeinschaftlicher Gegenstand, weshalb sie als Eine Weissagung dargestellt sind, ist die Ausführung größerer Bauten in Jerusalem.

Mit der Eroberung Jerusalems begann für den israelitischen Staat eine neue Aera. Erst durch die Eroberung dieser, in der Mitte des Landes liegenden, stark besetzten, feindlichen Stadt konnte sich eine geordnete Herrschaft über ganz Israel behaupten. Welch hoher Werth dem Besitze Jerusalems beigelegt wurde, erhellt aus den Worten, mit welchen die Schrift die Nachricht von dessen Eroberung begleitet: »Nun erkannte David, daß der Ewige ihn bestätigt zum Könige über Israel, und daß er erhöht seine Herrschaft wegen seines Volkes Israel²⁾.« Von nun an war die Befestigung, Vergröße-

1) Propheten II 569.

2) 2 Sam. 5, 12.

rung und Verherrlichung Jerusalems eine wichtige Nationalangelegenheit, welcher nicht nur David und Salomo, sondern auch Uria, Jotham, Hizkia und Manasse ihre königliche Fürsorge zuwendeten¹⁾. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile schien das Feuer patriotischer Baulust erloschen; aber bald loderte es wieder in hellen Flammen auf, angefaßt vom Hauche des prophetischen Wortes. Die Erbauung des Tempels und der Mauern Jerusalems nahm längere Zeit die ganze Thätigkeit der Patrioten in Anspruch; ihr galt die Anstrengung der ganzen Nation. In der Befestigung der heiligen Hauptstadt entwickelte Nehemia unermüdliche Umsicht und Energie. Die Namen der Freunde Jerusalems, welche auf Nehemia's Aufmunterung der Erbauung der Ringmauern und der Thore der heiligen Hauptstadt ihre Zeit und Kraft widmeten, wurden der Nachwelt überliefert²⁾. Es scheint sogar, daß der Name »die Erbauer« in dieser Zeit zum Ehrennamen wurde, mit welchem man die guten und patriotisch gesinnten Bürger bezeichnete³⁾, ein Ehrenname, der sich vielleicht auch in der hasmonäischen Epoche erhielt⁴⁾, dessen Bedeutung aber in späterer Zeit vergessen wurde⁵⁾.

Die hasmonäischen Helden hatten ihre glorreichen Erfolge kaum erfochten, als sie es ihre angelegentlichste Sorge sein ließen, die Wohn- und Wehrhaftigkeit der Metropole wieder herzustellen, zu heben und diese in einen blühenden Zustand zu versetzen. Unter Juda, dem Makkabäer, nahmen die Bauten ihren Anfang, unter Jonathan und Simon wurden sie allen Eifers fortgesetzt⁶⁾. Im Laufe der Zeit wurde es Regel, die Wasserleitungen, Mauern, Thürme und alle übrigen Communalbedürfnisse Jerusalems aus dem Tempelschatze zu bestreiten⁷⁾. Der Reinlichkeit der Hauptstadt und der Bequem-

1) 2 Sam. 5, 9. 1 Kön. 3, 1. 9, 15. 2 Chron. 26, 9. 27, 3. 32, 5. 33, 14.

2) Neh. 3.

3) Daf. 3, 37.

4) Pf. 118, 22.

5) Mikw. 9, 6. Sabb. 114 a.

6) 1 Makk. 4, 60. 10, 10. 12, 36. 37. 13, 10.

7) Schek. 4, 2.

lichkeit ihrer Einwohner suchte man durch verschiedene civilrechtliche Gesetze und polizeiliche Maßregeln nachzu-
helfen¹⁾. Jerusalem wurde zuweilen schlechthin die Stadt
genannt²⁾, wie Athen ἄστυ und Rom urbs. Auf den Münzen
Simon's des Hasmonäers kommen die Namen Jerusalem und
Zion öfters vor; es giebt auch solche, welche nur die In-
schrift ירושלם oder ירושלם הקדושה tragen³⁾. Der Erbauung Jeru-
salems wurde in der Tefilla ein eigenes Gebet gewidmet, und
die Agada des dritten Jahrhunderts gefiel sich in dem Gedan-
ken eines himmlischen Jerusalem⁴⁾!

Von einem himmlischen Jerusalem wissen nun die bib-
lischen Schriftsteller nichts. Aber das irdische Jerusalem ist
nicht selten Gegenstand ihrer Prophezeiungen und ihrer Lieder.
Schon Jesaja⁵⁾ und Micha⁶⁾ reden von der künftigen Herrlich-
keit Zions und Jerusalems. Der Geist der verschiedenen Zeiten
ist aber auch hier nicht zu verkennen. Wenn Jesaja von dem
Schutze Gottes redet, welchen Jerusalem unter Hiskia erfahren
soll, knüpft er an die Wunder der Vorzeit an: »So schafft
der Ewige über die ganze Wohnstätte des Berges Zion und
über seine Versammlungsorte Gewölk des Tages und Rauch
und Glanz von Feuerflammen des Nachts⁷⁾.« Der jüngere
Prophetismus malt die Herrlichkeit des wiedergeborenen Jeru-
salem auf folgende Weise aus: »Siehe, ich lege in Bleiglanz
deine Steine, und gründe dich mit Saphiren, und mache
Rubinen zu deinen Zinnen und deine Thore zu Karfunkel-
steinen, und deine ganze Grenze zu Edelsteinen⁸⁾.« Jesaja
verkündet: »und der Uebergebliebene in Zion und der Zurück-
gelassene in Jerusalem — heilig wird er genannt, jeglicher —

1) T. Neg. VI. 625. Ab. de R. Nath. 35. Joma 23 a. und die Parallel-
stellen in Babli. Sota 9, 2.

2) Schek. a. a. O.

3) Cavedoni, 19 ff. Agadisches f. B. Kama 97 b.

4) Taan. 5 a.

5) 2, 2. 3.

6) 4, 13.

7) 4, 5.

8) Jef. 54, 11. 12.

der zum Leben aufgezeichnet ist in Jerusalem¹⁾.« Nach Joel wird Jerusalem selbst ein Heiligthum sein, welches Fremde (עַרְוִי = Profane) nicht durchziehen sollen²⁾. Die bisherige Forschung hat den Propheten Joel allerdings in eine sehr frühe Zeit verlegt, und sich darauf berufen, daß derselbe Assyrien und Chaldäa nicht unter den Feinden Israels erwähnt; diese Israel feindlichen Staaten, so schloß man, können mithin noch nicht existirt haben. In der That haben sie aber nicht mehr existirt. »Tyros, Sidon und alle Kreise von Philistää³⁾« ist aus 1 Makk. 5, 15 zu erklären. Die Leichtigkeit des Styls, das in den prophetischen Vortrag eingewebte Gebet der Priester⁴⁾, die Rückkehr der Zerstreuten⁵⁾, und ganz besonders die Erwähnung der Griechen⁶⁾, — alle diese Momente sind geeignet, die Forschung zur wahren Erkenntniß des Zeitalters Joels zu führen.

Wie die Prophetie, so verweilt auch die biblische Poesie häufig bei Zion und Jerusalem. Es ist aber der bisherigen Forschung entgangen, daß dies in den jüngeren Psalmen ohne Vergleich öfter geschieht, als in den älteren Liedern. Wenn die neuere Kritik nicht irre geht, stammt die älteste dichterische Beschreibung Jerusalems aus Hiskia's Zeit. Der 48. Psalm, welcher dieser Zeit zugewiesen wird, nennt den Berg Zion »eine anmuthige Landschaft, die Luft der
⁹ ganzen Erde⁷⁾«, und schließt mit den Worten: »Umringet Zion, unkreiset es, zählet seine Thürme! Merkt auf seinen Wall, berechnet seine Schlösser, auf daß ihr erzählet dem späten Geschlechte, daß dieser Gott ist unser Gott immer und ewig, er führt uns bis zum Tode!« Der h. Sänger weidete seinen Blick mit wahrer Befriedigung an der befestigten Hauptstadt, die Gott beschützt hat und beschützen wird. Die

1) 4, 3.

2) 4, 17.

3) 4, 4.

4) 2, 17.

5) 4, 1.

6) 4, 6.

7) V. 3.

eigentliche Blüthezeit der Zionlieder beginnt aber mit der hasmonäischen Restauration. Die neuere Kritik hält die Bauten unter Juda dem Makkabäer für den historischen Hintergrund des 87. Pfalms, der mit den Worten beginnt: »Seine Gründung ist auf heiligen Bergen, der Ewige liebt die Thore Zion's vor allen Wohnungen Jakob's: Herrliches ist verheißen über dich, du Gottesstadt!« — Von nun an wird Jerusalem zum Mittelpunkte der nationalen Poesie. Mit dem aufblühenden Zion jubeln, mit dem bedrohten und bedrängten trauern die heiligen Dichter. Allgemein ist die Ueberzeugung, daß die Unabhängigkeit der Nation und des Vaterlandes von dem Besitze der Hauptstadt bedingt ist. Die Heiligkeit des Tempels, des höchsten Palladiums der Nation, mußte die Bedeutsamkeit der Hauptstadt nur erhöhen. Solchergehalt könnte es nicht auffallen, wenn die Ausprüche Daniels nicht nur die Erbauung des Tempels, sondern auch andere Bauten in Jerusalem zum Gegenstande hätten. Das Auffuchen der Spuren dieser Bauten wird daher schwerlich als ein ungerechtfertigtes Beginnen erscheinen. Ob das Beginnen auch lohnend sei, sollen folgende Nachweise lehren, bei deren Prüfung kundige Leser wohl oft an das Ei des Kolumbus denken werden.

4. DREI SCHLÜSSE.

55

Daniel's Gebet, auf welches die dunkeln und räthselhaften Zahlenorakel folgen, wird durch nachstehende Worte eingeleitet: »Im ersten Jahre des Darius, des Sohnes Ahasveros, von medischer Abkunft, welcher zum Könige eingesetzt wurde über das Reich der Chaldäer, im ersten Jahre seiner Regierung betrachtete ich Daniel in den Büchern die Anzahl der Jahre, von denen ergangen war das Wort des Ewigen an Jeremias den Propheten, daß ablaufen sollen über die Trümmer Jerusalem's siebenzig Jahre. Da richtete ich mein Angesicht zu Gott dem Herrn, um zu bitten mit Gebet und Flehen, mit Fasten, Sack und Asche!.«

1) Dan. 9, 1 2.

Nachdem Daniel sein Gebet beendet hat, erhält er von dem »Manne Gabriel« folgenden Bescheid: »Daniel! jetzt bin ich ausgezogen, um dich Einsicht zu lehren. Am Anfange deines Flehens erging ein Spruch, und ich komme (ihn) zu berichten, denn du bist beliebt. So merke auf den Spruch und verstehe die Erscheinung: Siebenzig Wochen sind beschlossen über dein Volk und über deine heilige Stadt, zu vertilgen den Frevel, zu vernichten die Sünden, zu versöhnen die Missethat, zu bringen ewiges Heil, zu besiegeln (Gesicht und Prophezeiung, und zu salben das Allerheiligste¹⁾).«

Wer sich nun von der Hypothese der Jahrwochen, welcher sich die exegetische Verzweiflung in die Arme geworfen hat, vollständig emancipirt, und die angeführten Stellen unbefangen betrachtet, wird sich zu folgenden drei Schlüssen berechtigt glauben:

1. Da Daniel sein Gebet im ersten Jahre des Darius hielt, und seinen Bitten nach siebenzig Wochen — natürlich Tageswochen — Gewährung werden sollte, so wird diese Gewährung wohl im zweiten Jahre des Darius erwartet werden dürfen.

2. Da Daniel die siebenzig Jahre des Propheten Jeremias als Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und seines Nachdenkens hervorhebt und in Ansehung des Eintreffens der jeremianischen Verheißung offenbar beruhigt zu werden wünscht; so wird das Endziel der siebenzig Jahre ebenfalls in dem zweiten Jahre des Darius zu suchen sein.

3. Da endlich Daniel auf den Ablauf von siebenzig Wochen verträuft wird, so muß zwischen seiner Fürbitte und der Gewährung derselben ein Zeitraum von 17 Monaten und zwei Wochen liegen. Werden diese drei Schlüsse durch den unzweifelhaften geschichtlichen Verlauf der Begebenheiten vollkommen gerechtfertigt, so ist das Dunkel gelichtet, das auf den 70 Wochen lagerte, und der Bibelfreund hat die Genugthuung, das abenteuerliche Septennialsystem mit allen damit verbundenen willkürlichen Berechnungen und Annahmen auf immer beseitigt zu sehen.

¹⁾ Daf. V. 24.

5. DARIUS DER MEDER.

Indem wir die drei Schlüsse vor das Forum der Geschichte ziehen, fesselt unsere Aufmerksamkeit zunächst die Frage: Welcher Darius oder »Darjawesch« war es, in dessen erstem Regierungsjahre Daniel die Wiederherstellung Jerusalems erfluchte?

Die meisten neueren Ausleger denken an Cyaxares II. den Meder, in dessen Auftrage Babylon durch Cyrus soll eingenommen worden sein¹⁾. Auf exegetischem Standpunkte läßt auch Hitzig dies gelten, ohne daß er jedoch dadurch abgehalten wird, die geschichtliche Existenz eines zweiten Cyaxares entschieden in Abrede zu stellen. Er hebt hervor, daß weder bei Esra und dem Chronisten, noch bei Herodot und Ktesias, noch überhaupt bei irgend einem Geschichtschreiber von einem zwischen Astyages und Cyrus eingeschobenen Cyaxares die Rede sei, und daß Xenophon selber keineswegs den Cyaxares vor Cyrus über Babylon herrschen läßt. Auch nach seiner Darstellung richtet sich Cyrus in Babylon, nachdem er dasselbe erobert hat, königlich ein, und hat Alles in seinen Händen, während er dem Cyaxares bloß ein Absteigquartier vorbehält!

Die Identification des xenophontischen Cyaxares und des danielischen Darjawesch ruht auf so schwachen Gründen, daß selbst Forscher, welche die Existenz des ersteren nicht leugnen, demselben dennoch im Daniel keinen Platz anweisen. In der That ist es unbegreiflich, wie eine und dieselbe Person den echtmedischen Namen Cyaxares und den echtpersischen Namen Darius führen konnte. Die 120 Satrapien²⁾, welche selbst im persischen Reiche nicht leicht nachzuweisen sind, lassen sich unter Cyaxares kaum denken!

Wie man also über die Existenz des zweiten Cyaxares auch immer denken möge, so viel ist gewiß: mit dem Darius Daniel's ist derselbe nicht identisch. Dieser ist vielmehr kein anderer, als der persische Darius Hytaspis, den man den

1) Cyrop. I. 5. 2.

2) Dan. 6, 2.

Meder nannte, weil die Dynastie der Achämeniden als Fortsetzung der alten medischen Herrscher erst recht legitim erschien. Auch Cyrus wird im Targum zu Esther¹⁾ der Meder genannt. Bei Daniel²⁾ steht allerdings Darius vor Cyrus; es wäre aber übereilt, hieraus zu schließen, daß im Sinne des Danielbuches zwischen Astyages und Cyrus ein Cyaxares-Darius das persische Reich beherrscht habe. Wahrscheinlich erhielt Darius den Vorrang, weil man seiner Regierung, unter welcher der Tempel zu Jerusalem vollendet wurde, große Wichtigkeit und Bedeutung beilegte, während man Cyrus' Regierungszeit als eine Zeit getäufchter Hoffnungen zu betrachten gewohnt war³⁾.

6. BESTÄTIGUNG DER DREI SCHLÜSSE.

Diese Bestätigung ist nunmehr leicht zu entdecken. Im zweiten Jahre des Darius, im Anfange des sechsten Monats (Elul), trat der Prophet Chaggaj auf, um zur Erbauung des Tempels aufzumuntern⁴⁾. Die Stimme des Propheten erhob sich nicht vergeblich in dem aus seinen Trümmern wiedererstehenden Jerusalem; denn »es gehorchte Serubabel, Sohn

1) 1, 4.

2) Dan. 6, 29.

3) Efra 4, 5. Midr. r. zum Hohenl. 5, 5. »Ich stand auf, meinem Freunde zu öffnen, und meine Hände troffen von »Bitterem«, — denn Cyrus hatte den Ausspruch gethan: Wer über den Euphrath gegangen ist, möge drüben bleiben; wer noch diesseits weilt, wage nicht hinüberzugehen! — R. Jochanan b. Nappacha (der Geschichtskundige) sagte: Es steht geschrieben: die Sonne dunkelt bei ihrem Aufgange (Jesaj. 13, 10.), — o wäre doch jener Tag dunkel geblieben, unbeflehen vom Sonnenlichte! Cyrus besuchte nämlich eines Tages eine Provinz, und fand dieselbe entvölkert. »Woher« fragte er, »stammt diese Entvölkerung? Wo sind die Gold- und Silberarbeiter?« »Diese sind ausgewandert«, hieß es, »als du den Juden erlaubtest, das Heiligthum zu bauen. Die Gold und Silberarbeiter waren Juden, sie sind hingezo gen, um den Tempelbau vollenden zu helfen.« In dieser Stunde that Cyrus den Ausspruch: Wer über den Euphrath gegangen ist, bleibe drüben; wer noch diesseits weilt wage nicht, hinüberzugehen!«

4) Chagg. 1, 1.

Schealtiel's und Josua, Sohn Jocadak's, der Hohepriester und das ganze übrige Volk der Stimme des Ewigen ihres Gottes, und zwar auf die Worte Chaggaj's, des Propheten, wie ihn gefandt hatte der Ewige ihr Gott, und es fürchtete sich das Volk vor dem Ewigen. Da sprach Chaggaj, der Bote des Ewigen, im Auftrage des Ewigen also: Ich bin mit euch, spricht der Ewige. Und der Ewige erweckte den Geist Serubabel's, Sohnes Schealtiel's, des Landpflegers von Juda, und den Geist Josua's, Sohnes Jocadak's, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzen übrigen Volkes, und sie kamen und verrichteten Arbeit im Hause des Ewigen der Heerscharen, ihres Gottes; am 24. Tage des sechsten Monats, im zweiten Jahre des Darius¹⁾.« Am 21. des folgenden Monats (Tischri) hielt Chaggaj seine dritte, am 24. des neunten Monats (Kislev) seine vierte Ansprache an das Volk²⁾. An letzterem Tage wurde der Tempel gegründet; was Daniel im ersten Dariusjahre ersehnt hatte, ging im zweiten Dariusjahre in Erfüllung!

In welchem Verhältnisse steht nun das zweite Jahr des Darius zu den siebenzig Jahren des Jeremias? — Das wiederholte Straucheln unserer zahlreichen Vorgänger warnt uns vor übereilten chronologischen Combinationen. Glücklicherweise sind uns dieselben auch nicht vonnöthen. Die Bibel selbst giebt hierüber vollkommen befriedigenden Aufschluß. Denn zwei Monate nach der Gründung des Tempels, am 24. Schebat im zweiten Jahre des Darius ruft der Engel Secharja's aus: »Ewiger der Heerscharen! wie lange noch willst du dich nicht erbarmen Jerusalem's und der Städte Juda's, über welche du gezürnt hast nun siebenzig Jahre³⁾!« Auf eine Berechnung dieser vielbesprochenen 70 Jahre brauchen wir hier nicht einzugehen: für unseren Zweck genügt der Nachweis, daß im biblischen Alterthume das zweite Jahr des Darius für das Endziel der 70 jeremianischen Jahre gehalten wurde.

Wahr ist es allerdings, daß man auch das erste Jahr

1) 1. 14—15.

2) 2. 1. 10.

3) Sech. 1. 7. 12.

des Cyrus für einen solchen Termin anfiel¹⁾ und es sind mancherlei Versuche gemacht worden, diese doppelte Berechnung in Einklang zu bringen. Manche Schriftforscher fanden in dem einen Termine die Erfüllung der einen²⁾, in dem andern die der andern Stelle des Jeremia³⁾. Aus Secharja⁴⁾ erhellt, daß die 70 Jahre nicht chronologisch genau zu berechnen, sondern als runde Zahl aufzufassen sind. Unsere Untersuchung bleibt indes von alldem unberührt. Nach den klaren Worten Secharja's ist es jedenfalls vollkommen gerechtfertigt, daß die Vertröstung, welche Daniel erhält, die 70 jeremianischen Jahre im zweiten Jahre des Darius ablaufen läßt.

Wir haben bereits erwähnt, daß es der 24. Kislev dieses Jahres war, an welchem der Grund zum Tempel gelegt wurde. Rechnet man von diesem Tage 70 Wochen zurück, so geräth man in die erste Hälfte des Monats Tammus. Der 9. Tammus war aber ein Fasttag⁵⁾, denn an diesem Tage war infolge der eingetretenen Hungersnoth die Vertheidigung Jerusalems gegen das chaldäische Invasionsheer aufgegeben worden, so daß die heilige Hauptstadt in die Hand des Feindes fiel⁶⁾. So rechtfertigt sich auch der dritte
 60 Schluß von selbst. Der Sinn der ganzen Darstellung liegt nunmehr sonnenklar vor Augen: Im ersten Jahre des Darius, an der Grenze der 70 Jahre, welche Jeremias als Juda's Leidenszeit bezeichnet hatte, im Monate Tammus, welcher in den Herzen frommer Patrioten die schmerzlichsten Erinnerungen weckte, ersleht Daniel die Wiederherstellung des Tempels. Darauf wird ihm die Verheißung: »Nach siebenzig Wochen wird deine Bitte erfüllt werden!« Dies geschieht wirklich, denn nach Verlauf von siebenzig Wochen, d. i. gegen Ende Kislev des zweiten Dariusjahres wird der Grund zum Tempel gelegt! Der Termin wird in Wochen ausgedrückt, weil die

1) 2 Chron. 36, 20—22. Efra 1, 1.

2) 25, 12.

3) 29, 10.

4) 7, 1. 5.

5) Sech. 8, 19.

6) Jer. 52, 6—11. 2 Kön. 25, 3.

Factoren der Zahl 70, 7 und 10, im mosaïschen Cultus bedeutsam sind, weil die Zahl 70 durch manche Begebenheit und Institution der Vorzeit, wie durch die 70 Seelen der in Egypten einwandernden Familie Jakob's, die 70 Palmen in Elim, die 70 Aeltesten und die Summe der an Zahl abnehmenden Opfer des Laubhüttenfestes verherrlicht erscheint, und weil die 70 Wochen eine Art Parallele bieten zu den 70 Jahren des Jeremias, deren Schluss sie bilden. An eine Emendation des maßoretischen Textes, die seit Michaelis zu wiederholten Malen empfohlen wurde, ist fortan nicht zu denken. Denn gerade nur von 70 Wochen, und zwar nur von Tageswochen, kann in der vielgedeuteten Weisagung die Rede sein; nur im Lichte dieser Auffassung wird Alles klar und verständlich.

7. WICHTIGKEIT DER TEMPELGRÜNDUNG.

Einem Einwurfe haben wir jedoch zu begegnen. Der Tempel wurde nämlich erst im sechsten Jahre des Darius, am 3. Adar, vollendet¹⁾. Im zweiten Jahre ward bloß der Anfang zur Fortsetzung des Tempelbaues gemacht, welcher schon unter Cyrus versucht, aber unterbrochen worden war²⁾. Wie kann nun auf diesen, wenn auch noch so vielversprechenden Anfang die glänzende Schilderung bezogen werden, welche das Danielbuch von den Erfolgen des zweiten Dariusjahres entwirft? Denn wenn auch eine besonnene Exegese sich hüten wird, in jedem einzelnen Zuge dieser Schilderung historische Beziehungen zu suchen, so wird man doch billig den Beweis fordern, daß der Wiederbeginn des Tempelbaues dem biblischen Alterthume wirklich als ein so entscheidendes, großartiges, ruhmvolles Ereigniß erschienen ist, wie in der danielischen Beschreibung vorausgesetzt wird. Dieser Beweis ist aber nicht schwer zu führen. Die Propheten bezeichnen ausdrücklich den Tag, an welchem der Tempelbau wieder in

¹⁾ Efra 6, 15.

²⁾ Daf. 3, 8—13. 4, 5.

Angriff genommen wurde, als den Anfang einer schönern, glücklicheren Zeit. So Chaggaj: »Richtet doch euern Sinn von diesem Tage an und weiter, von dem vierundzwanzigsten Tage im neunten Monat, von dem Tage an, daß gegründet ward der Tempel des Ewigen, richtet euern Sinn! Ist noch Saat in der Scheune? Und weder der Weinstock, noch der Feigenbaum und die Granate und der Oelbaum haben getragen! Von diesem Tage an will ich segnen!¹⁾« In gleichem Sinne Secharja: »So spricht der Herr der Heerscharen: Muth gefaßt, ihr, die ihr höret in diesen Tagen diese Worte aus dem Munde des Propheten, die sie gesprochen am Tage, da man den Grund legte zum Hause des Herrn der Heerscharen, da der Tempel erbaut werden sollte; denn vor selbigen Tagen ist dem Menschen kein Gewinn geworden, und wer aus und einging, hatte keinen Frieden vor dem Dränger, und ich ließ alle Menschen wider einander los; aber nun giebt der Weinstock seine Frucht und die Erde ihren Ertrag und der Himmel seinen Thau, und ich lasse den Rest dieses Volkes das Alles besitzen. Und wie ihr ein Fluch gewesen unter den Völkern, Haus Juda und Haus Israel, so werde ich euch helfen, daß ihr ein Segen werdet; fürchtet nicht, Muth gefaßt!²⁾« So feierten die gleichzeitigen Propheten das Ereignis, welches der so überschwenglich klingende Spruch des ⁶² Danielbuches zum Gegenstand hat³⁾. Da nun der Verfasser

1) 2, 18. 19.

2) 8, 9—13.

3) Vielleicht liegt dem großen Gewichte, welches auf die Wiederaufnahme des Tempelbaues gelegt wird, außer den bekannten religiösen und nationalen Motiven auch noch ein besonderes, bisher noch nicht entdecktes Motiv zu Grunde. Das Heiligthum des zoroastrischen Cultus bestand nämlich aus einem unter freiem Himmel stehenden, mit Mauern umgebenen Altare, auf welchem das heilige Feuer brannte; andere Tempel gab es nicht. An die persische Antipathie gegen Tempel hat Zipser erst vor Kurzem erinnert. Es fragt sich also, ob nicht das Beispiel der herrschenden Perfer mit dazu beigetragen habe, den Tempelbau in dem beherrschten Judaea zu verzögern. Der persische Hof war allerdings für die Erbauung des Heiligthums in Jerusalem gewonnen worden; die Concession zum Baue war ertheilt. Gleichwohl mögen Manche geneigt gewesen sein, es nach dem Vorbilde der Perfer bei einem

dieses Buches, wie er selbst versichert, die alten Schriften mit Aufmerksamkeit las, und mit dem Inhalte derselben ohne Zweifel genau vertraut war, wird es begreiflich, daß er bei seiner Tendenz, über wichtige Bauten in Jerusalem prophetische Sprüche zusammen zu stellen, um seinem weiter unten zu nennenden Helden ein wohlverdientes Denkmal zu errichten, der Fortsetzung des Tempelbaues unter Darius einen eigenen Ausdruck widmet. Hatten ja auch die Lippen der gleichzeitigen Propheten überflüthet von der folgereichen Bedeutsamkeit dieses Ereignisses! — Es dürfte sogar die Vermuthung nicht ungegründet erscheinen, daß der von den Propheten gefeierte Tag der neuen Grundsteinlegung auch künftigen Geschlechtern ein Tag froher nationaler Erinnerung geblieben sei. Mindestens erklärt sich hieraus am leichtesten, weshalb die Syrer, die schon am 15. Kislev (167) einen Götzenaltar im jerusalemischen Tempel errichtet hatten, erst am 25. desselben Monates auf demselben opferten¹⁾. Es lag hierin eine absichtliche Verhöhnung der nationalen Gefühle und Reminiscenzen. Da die Grundsteinlegung am 24. Kislev großen Jubel und noch größere Hoffnungen hervorgerufen hatte, so mochte der darauf folgende Abend einen festlichen Tag eingeleitet haben. Die Wiederkehr des 25. Kislev mußte immer wieder von Neuem frohe Erinnerungen wecken, die patriotischen Hoffnungen⁶³ beleben, und die Nation zur Ausdauer und zu frommen Thaten begeistern. Um nun die Unterdrückten auf's Tiefste zu demüthigen und zu verhöhnen, beschloßen die syrischen Commissäre, daß an diesem Tage zum ersten Male im Tempel zu Jerusalem den Götzen geopfert werde. Deshalb legten auch die hasmonäischen Sieger auf diesen Tag großes Gewicht; deshalb ließen auch sie an diesem Tage den alten, reinen,

Altare bewenden zu lassen; und ein solcher war seit Cyrus vorhanden! Solchergestalt implicirte die Fortsetzung des Baues den Sieg des nationalen Cultus über den Einfluß des persischen Beispiels. Hieraus würde sich die auffallende Erscheinung erklären, daß in dem uns erhaltenen biblischen Schriftthume der Anfang des Tempelbaues viel bedeutsamer erscheint als dessen Beendigung.

¹⁾ 1 Makk. 1, 54. 59.

monotheistifchen Opfercultus Israels wieder in's Leben treten¹⁾. Wie das Opfer der Syrer auch seiner Zeit nach eine anti-nationale Demonstration war, so war das Opfer der Hasmonäer auch vermöge des Tages, an welchem es dargebracht wurde, eine entgegengesetzte, vaterländische Demonstration der siegreichen jüdischen Fahnen. Der 25. Kislev war wieder zu Ehren gebracht. Der Tag der Restauration des einheimischen Opfercultus war ganz dazu geeignet, die nationalen Erinnerungen und Hoffnungen in ihr altes gutes Recht einzusetzen.

Bei unserer bisherigen Untersuchung haben uns zwei leuchtende Sterne geleitet: Die Angabe des zweiten Dariusjahres und die Berufung auf die 70 Jeremiasjahre. Aber auch auf dem noch zurückzulegenden Wege sind wir nicht ganz ohne Führer. Zwar der »Gefalbte« und der »Anführer« bieten keinen sichern historischen Anhaltspunkt; denn gerade die Person des Gefalbten ist in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Die nähere Bestimmung desselben hat von jeher zu mannigfaltigen Conjecturen Veranlassung gegeben. Auch die größeren Wochenzahlen kommen sonst nicht vor, um der Kritik als Operationsbasis dienen zu können. Dazu ist nur die »Eine Woche« zu benützen, welche gegen den Schluß der Aussprüche vorkommt.

Die Worte: והגביר כרת לרבים שבוע אחד (V. 27) haben den Septennialisten unendlich viele Schwierigkeiten gemacht, da sie sich weder sachlich noch sprachlich fügen wollten. Auf den Schultern seiner Vorgänger stehend, übersetzt Hitzig: Und erschweren wird Vielen eine Woche der Bund! Allein הגביר heißt nicht erschweren, und wenn hier von dem Bunde, d. i. von der Religion der Väter die Rede wäre, würde bei כרת der Artikel nicht fehlen. Die »Erschwerung« soll unter Antiochus Epiphanes stattgefunden haben. Allein die Religions-Verfolgung, welche 143 der seleucidischen Aera ihren Anfang

¹⁾ Daf. 4, 52.

nahm¹⁾, dauerte kein Jahrfeient, denn 148 weihte schon Juda Makkabi den Tempel ein²⁾. Der ganze Verlauf des syrisch-jüdischen Krieges erstreckte sich aber über viel mehr als 115 eine Jahrwoche, denn erst »im Jahre ein hundert und siebenzig ward das Joch der Heiden von Israel genommen³⁾.« Hier wird das Septennialsystem durch sich selbst gerichtet. Uns ist die Unhaltbarkeit dieses Systems bereits klar geworden, so daß wir auch die »Eine Woche« für nichts anderes als für eine Tagwoche ansehen können. Ist es nun der Forschung gegönnt, die Spuren dieser mit so vielem Nachdrucke betonten Woche in den vorhandenen Geschichtsquellen nachzuweisen?

Glücklicherweise können wir diese Frage bejahend beantworten. Die so oft gemachte Wahrnehmung, daß wissenschaftliche Forschungen selbst dann Keime wahrer Erkenntnis enthalten, wenn ihre unmittelbaren Ergebnisse unhaltbar befunden werden, findet auch hier ihre Bestätigung. Trotz der Verirrungen, in welche der Calcül der Jahrwochen verfiel und verfallen mußte, indem er von falschen Voraussetzungen ausging, haben sich dennoch die neueren Forscher um das Verständniß des Danielbuches unverwelkliche Verdienste erworben. Ihre Untersuchungen haben das Terrain näher begrenzt, auf welchem der historische Hintergrund für die Danielsprüche zu suchen ist. Sind auch diese Grenzen hier zu weit, dort zu eng gesteckt worden, so orientirt sich die Forschung mit Hilfe der bisherigen Versuche doch leichter, um zu den richtigen Grenzbestimmungen zu gelangen. Die Zeitgrenze für die uns zunächst beschäftigende Thatfache sucht man unter Antiochus IV. Epiphanes vergebens: der Held der »Einen Woche« ist Antiochus VII. Evergeta oder Sidetes, und es hat mit dieser bedeutungsvollen Tagwoche folgende Bewandniß.

Jerusalem hatte im ersten Regierungsjahre Johann Hyrkan's (135) von dem eben genannten Antiochus eine mit

1) 1. Makk. 1, 20. 41.

2) Daf. 4, 52.

3) Daf. 13, 41.

Noth und Drangsal verbundene Belagerung zu bestehen. Hyrkan, der krieggeübte und sieggewohnte, ließ den Feind, der das Land verheerte, gegen die Hauptstadt ziehen, ohne demselben auf seinem Zuge ein Hinderniß in den Weg zu legen. Wahrscheinlich war es ihm kein Geheimniß, daß die Strenggefinnten die Gefangenschaft seiner Mutter nicht
 116 vergessen hatten, und ihm, die Reinheit seines Blutes bezweifelnd, die Berechtigung zur hochpriesterlichen Würde absprachen. In der Befürchtung, die Opposition könnte in seiner Abwesenheit eine laute Aeußerung wagen und unter den Wechselfällen des Krieges selbst vor einem vom Feinde begünstigten Aufstande nicht zurückschrecken, zog er es vor, den Feind in der wohlbefestigten Hauptstadt abzuwarten. Die Erwartung, daß diese den Eroberungsverfuchen erfolgreichen Widerstand leisten werde, bewährte sich nun allerdings als wohlbegründet. Trotz der sieben Heereslager, welche es einschlossen, trotz der hundert von der Nordseite her errichteten dreistöckigen Belagerungsthürme, und trotz des breiten Doppelgrabens, durch welchen die Ausfälle der Belagerten verhindert werden sollten, blieb Jerusalem bei all' dem Schaden, den die anhaltende Belagerung dem Tempel und der Stadt zufügen mußte, dennoch unüberwunden. Aber die Vorräthe in der Hauptstadt waren so sehr zusammengeeschmolzen und die Angst vor naher Hungersnoth hatte sich der Gemüther in so hohem Grade bemächtigt, daß Hyrkan, um mit den noch vorhandenen Vorräthen hauszuhalten, die Wehrlosen aus der Stadt jagen ließ, und deren Geschick in die Hand des Feindes legte. Je größer und allgemeiner die Verzweiflung war, desto freudiger mußten daher die Bürger Jerusalem's von der Nachricht überrascht werden, daß Antiochus Sidetes in den siebentägigen Waffenstillstand willigte, um welchen ihn Johann Hyrkan wegen der bevorstehenden Feier des Laubhüttenfestes bitten ließ¹⁾. Da aus diesem Waffenstillstande, trotz der feindseligen Maßregeln, welche einige syrische Rathgeber dem Antiochus dringend empfohlen hatten, dennoch ein Friedens-

¹⁾ Jos. Antt. XIII 8, 2.

schluß hervorging, erschien derselbe umso bedeutungsvoller. Er bildete eine Epoche in der vielbewegten Geschichte jener Zeiten. Denn hätte Antiochus Jerusalem mit Gewalt genommen, so wäre ohne Zweifel das Gebäude des jüdischen Staates, das die großen Hasmonäer unter namenlosen Wehen und Mühen errichtet hatten, zusammengestürzt. Der dem hohen Rathe zu Jerusalem so sehr willkommene sieben tägige Waffenstillstand ist nun die »Eine Woche«, auf deren Dauer nach dem Auspruche Daniel's ein Bündniß geschlossen wurde! Dies ist für Jeden, der nicht weiter von Jahrwochen träumen will, die einzig mögliche, von dem wirklichen Verlaufe der Ereignisse gebotene Auffassung. Innerhalb des 117 Zeitraumes, dessen Geschichte überhaupt als Commentar der danielischen Ausprüche benützt werden kann, giebt es nur eine einzige historisch-denkwürdige Woche: die des Waffenstillstandes zwischen Johann Hyrkan und Antiochus Sidetes!

9. DIE HALBE WOCHE.

Antiochus Sidetes, der einen parthischen Feldzug eröffnen, und dabei von jüdischem Kriegsvolk unterstützt werden wollte, benützte die erste sich ihm darbietende Gelegenheit, um der belagerten Hauptstadt einen Beweis seiner friedfertigen Gesinnung zu geben. Indem er den nachgesuchten Waffenstillstand gewährte, sendete er zugleich für den Tempel ein kostbares Opfer: Stiere mit vergoldeten Hörnen, goldene und silberne Gefäße mit allerlei Räucherwerk. Josephus findet in diesen Opfern den Grund, weshalb Antiochus von Sidé in Jerusalem der Fromme εὐσεβής = פרי genannt wurde. Allein einer gleichen Auszeichnung hatte sich der jerusalemische Tempel auch von Seiten früherer und mächtigerer Könige zu erfreuen, ohne daß denselben das Epitheton »der Fromme« beigelegt worden wäre! Nicht nur persische, sondern auch hellenische Herrscher hatten dem jüdischen Heiligthume Opfer gespendet. Der im Efrabuche erhaltene Erlaß des Königs Cyrus befiehlt den betreffenden persischen Beamten, die Kosten

des Tempelbaues »von den Gütern des Königs« »aus der Steuer jenseits des Stromes« zu bestreiten, und den Priestern alles Erforderliche zu verabreichen, »damit sie darbringen Wohlgerüche dem Gotte des Himmels und beten für das Leben des Königs und seiner Söhne¹⁾.« In frischem Angedenken mußte noch der Gnadenbrief Antiochus des Großen sein in welchem es hieß: »Zuvörderst hab' ich beschlossen, ihnen¹¹⁸ (den Juden) wegen ihrer Frömmigkeit ihren Bedarf an Opfethieren, Wein, Oel und Weihrauch für 20,000 Silberlinge, ferner sechs Artaben Weizenmehl nach ihrem eigenen Gesetze, 1460 Scheffel Weizen und 375 Scheffel Salz verabreichen zu lassen²⁾.« Die Bereitwilligkeits-Erklärung, die Kosten des jüdischen Cultus aus dem Staatschatze zu bestreiten, war in jenen Zeiten ein ganz gewöhnlicher Kunstgriff, dessen sich syrische Könige und Prätendenten gerne bedienten, um jüdische Hilfstruppen zu gewinnen. Die hierauf bezüglichen glänzenden Anträge Demetrius Nikator's waren in Jerusalem, wo man deren Unzuverlässigkeit einsah, zurückgewiesen worden! Ptolemäus III. Evergetes hatte nach der Eroberung Syriens nicht als Bedrängter, sondern als Sieger im Tempel zu Jerusalem geopfert³⁾. Die Sage, daß Alexander der Große im jerusalemischen Tempel nach Anweisung des Hohenpriesters geopfert habe, war wohl schon zu Hyrkan's Zeit verbreitet. Die Opfergeschenke an sich hätten also dem Antiochus nicht den Titel eines Frommen verschafft. Vielmehr war es folgende Concession, welche die Bevölkerung in Jerusalem mit so vielem Wohlgefallen aufnahm. Bekanntlich war bei griechischen Heereszügen das Opfern einheimisch; athenische Feldherren pflegten dem Hermes hegemonios zu opfern⁴⁾. Vor einer Schlacht war auch die Opferschau üblich, durch welche man sich über das künftige Waffenglück Auskunft verschaffen wollte. Gewiss war auch die Armee des Antiochus Sidetes nicht ohne Götterbilder, Cultus und Opfer in den Krieg

1) Efra 6, 8—10.

2) Jos. Antt. XII 3, 3.

3) Jos. c. Ap. 2, 5.

4) Wachsmuth, Hellenische Alterthumskunde II 609.

gezogen, und die Cultushandlungen waren wohl während der Belagerung nicht unterbrochen worden. Aber der Götzendienst in der nächsten Nähe der heiligen Hauptstadt mußte in Jerufalem Anstoß und Aergerniß erregen. Nachdem also in der ersten Hälfte der Waffenstillstandswoche die Friedensbedingungen festgestellt waren, entschloß sich Antiochus, die den Einheimischen so anstößigen Opferhandlungen einzustellen. Hierauf beziehen sich die Worte Vers 27: »und eine halbe Woche wird er (Antiochus Sidetes) aufheben Schlachtopfer und Sühnopfer!« Diese ritterliche Concession von Seiten des Belagerers erwiderten die Belagerten mit einem Complimente, indem sie sich beeilten, demselben das Attribut des Frommen beizulegen.

10. DIE FRIEDENSBESTIMMUNGEN.

119

Die an Antiochus entsendeten Abgeordneten stellten an denselben die Forderung, der jüdischen Nation ihre väterliche Verfassung zurückzugeben. Hierauf antwortete Antiochus, judenfeindlichen Einflüsterungen sein Ohr verschließend, er wolle Alles zugestehen und die Belagerung aufheben, falls die Belagerten die Waffen auslieferten, ihm die Steuern in Joppe und den übrigen um Judäa herumliegenden Städten zusicherten und eine Besatzung aufnehmen. Die Abgeordneten gingen auf diese Forderungen ein, nur die Besatzung lehnten sie entschieden ab. Als Aequivalent für dieselbe stellten sie Geiseln, entrichteten dreihundert Talente Silber, und versprachen, noch zweihundert Talente nachzuzahlen. Nachdem noch die Zinnen der Mauern Jerufalems, — nach Diodor von Sicilien die Mauern selbst, — abgebrochen waren, hob Antiochus die Belagerung auf¹⁾,

Der Schmerz der Patrioten über den den Festungswerken Jerufalem's zugefügten Schaden, war umso bitterer, als man gewohnt war, auf die Wehrhaftigkeit der Hauptstadt einen hohen Werth zu legen. Man mußte sich indes in die traurige

1) Jos. Antt. XIII 8, 3.

Nothwendigkeit fügen, und günstigere Zeiten abwarten. Wenn nun auch die Nachricht, daß Hyrkan die zerstörten Theile der Mauern noch während Antiochus Lebzeiten wiederherstellte, keinen geschichtlichen Werth hat, so ist es doch gewiß, daß derselbe nach Beendigung des parthischen Krieges, in welchem Antiochus fiel, die Wiederherstellung der Festungswerke in Angriff nehmen ließ¹⁾. Das Ende des parthischen Feldzuges ist die äußerste Grenze der Thatfachen, auf welche die Aussprüche Daniel's Bezug nehmen: darauf deuten die Worte²⁾ hin, daß »bis zum Ende des Krieges Verwüstung (über Jerusalems Mauern) beschlossen ist.« Auf dieses Resultat wird die Einleitung in den Daniel fortan sorgfältig Rücksicht ¹²⁰ zu nehmen haben. Hitzig sagte 1850: »Als gesichertes Ergebniss geschichtlicher Kritik sprechen wir es aus, daß das Buch Daniel in der Epoche des Antiochus Epiphanes vom Jahre 170 an bis Frühling 164 verfaßt ist (Vorbem. X.)« Dieses Ergebniss konnte aber nur auf dem unhaltbaren Standpunkte der Jahrwochen als gesichert angesehen werden. Wir sind, geleitet von einem sichern Führer, — der »Einen Woche«, auf welche Antiochus Sidetes »ein festes Bündniß schließt«, — zum ersten Jahre Johann Hyrkan's herabgelangt. Das »Ende des Krieges« läßt uns in dem Jahre 130 den Termin der Ereignisse erblicken, aus denen das richtige Verständniß der Danielsprüche zu schöpfen ist.

11. DER AUSSPRUCH ÜBER ANTIOCHUS SIDETES.

Dieser Ausspruch beginnt mit dem zweiten Theile des 27. Verses. Die nunmehr sichergestellte Erläuterung desselben ist folgende: »Und die Stadt (Jerusalem) und das Heiligthum wird zerrütten das Volk des Fürsten³⁾, welcher kommt, und

¹⁾ 1. Makk. 16, 23. Ewald Gesch. IV, 395. Anm. 2. Grimm's Handb. 1. Makk. S. 234.

²⁾ V. 26.

³⁾ Nämlich des Antiochus Sidetes. Die Zerrüttung, von welcher hier die Rede ist, ist entweder auf den bei der Belagerung erlittenen Schaden, oder auf das Abbrechen der Zinnen nach dem Friedensschlusse, oder auf Beides zu beziehen.

sein (d. i. des Fürsten) Ende ist in der Fluth¹⁾, und bis zum Ende des (parthilchen) Krieges ist entschieden²⁾ Verwüstung³⁾ ¹²¹ Doch wird er (Ant. Sid.) ein festes Bündniß schließen mit Vielen⁴⁾ auf eine Woche⁵⁾; und die Hälfte der Woche wird er aufheben Schlachtopfer und Speiseopfer⁶⁾, und bei dem Flügel (des Heeres wird er aufheben) die Gräuel der Verwüstung⁷⁾, und fogar⁸⁾ Vertilgung und Verwüstung wird sich ergießen über (die Gräuel) der Verwüstung⁹⁾. Der Ausspruch

1) D. i. in der Kriegesfluth. שָׁמַר in der Bedeutung von Kriegesfluth kommt auch sonst im Daniel vor: 11, 10, 22., wo auch das Nomen gebraucht wird. Des Zeitwortes bedient sich schon Jesaja in diesem Sinne: 8, 8. So in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche schon frühere Schriftausleger.

2) נִחַדַּח bedeutet entscheiden, bestimmen, Job 14, 5. 1. Kön. 20, 40. Dan. 11, 36. So schon die meisten der bisherigen Ausleger. נִחַדַּח ist nicht der Stat. constr. von נִחַדַּח, wie Hitzig meint, sondern ebenso eine Participialform wie נִחַדַּח, vergl. נִשְׁבַּח = נִשְׁבַּח. Es geht hier als Aussage dem Subjecte voran, weil dadurch das Neue und Wichtige ausgedrückt wird, daß nämlich das Verhängniß unabänderlich ist.

3) וְהִלָּחַת hat trotz der Pluralform Singularbedeutung wie וְהִלָּחַת; vergl. Ewald's Lehrb. §. 165. c. Das Abtragen der Mauerzinnen mußte dem Auge des frommen Patrioten als wahre Verwüstung erscheinen.

4) Andere: »mit den Großen«, was auf die Abgeordneten Hyrkan's trefflich passen würde. Da aber רַבִּים in der Bedeutung von »Viele« bei Dan. öfters vorkommt, so dürfte es auch hier im gleichen Sinne zu nehmen sein. Von der Schließung eines festen Bündnisses ist schon nach Rafchi die Rede. Ebenso Gesenius: foedus firmum init cum multis (Thef. I 262.)

5) Auf die Dauer des Laubbüttenfestes im ersten Jahre Hyrkan's.

6) וְכָבַד wird auch von Gözenopfern gebraucht: 3 M. 17, 7. 5 M. 32, 38. Pf. 106, 28. Ebenso כָּבַד: Jefaj. 66, 3.

7) Die Götzen: Ant. wird für die kurze Zeit selbst die Embleme des heidnischen Cultus beseitigen lassen. כָּנַף = Heeresflügel Jefaj. 8, 8. Wenn nicht kánaf gelesen werden muß, ist die Form als chaldaifrend zu nehmen. Der Artikel fehlt wie häufig im poetischen Ausdrucke. יִשְׁבִּיחַ ist nach dem Gesetze des Parallelismus zu suppliren.

8) Ueber diese Bedeutung des עֵר f. die Belegstellen bei Gesen. Thef. S. 991.

9) Hier ist aus dem vorhergehenden Gliede שִׁנְיָוִים zu suppliren. Ueber כָּלָה נִחַדַּח f. Jefaj. 10, 22. 23. 28, 22. und Hitzig Dan. S. 166.

zerfällt mithin in drei Theile: Auf die Schilderung des Schadens, den Jerusaleum durch Antiochus Sidetes Belagerung erleiden wird, folgt die Anerkennung des loyalen Verfahrens desselben rücksichtlich des Waffenstillstandes und während desselben. Die Aussicht auf gänzliche Vernichtung des Götzenwesens bildet den Schluss.

Die Gewissheit, daß der Held des letzten Spruches kein ¹²² anderer ist, als Antiochus aus Sidé, führt uns auf die Vermuthung, daß der unmittelbar vorhergehende Spruch die unmittelbar vorhergegangene Zeit betreffen müsse. Wir werden diese Vermuthung vollkommen bestätigt finden, und es nicht bereuen, unsere Betrachtung zuvörderst dem letzten Spruche zugewendet zu haben. Bevor wir jedoch auf die noch zu erklärenden Verse zurückgehen, haben wir dem Urtheile der gelehrten Lesern dieser Blätter über die vielbesprochenen »Gräuel der Verwüstung« eine Vermuthung zu unterbreiten.

Hitzig sagt, die Ausleger seien bei Erklärung der Worte שָׁמַיִם mit allerhand שָׁמַיִם in die Wochen gekommen¹⁾; er selbst übersetzt »Entsetzensgreuel« und versteht darunter Götzenaltäre. Bei genauer Betrachtung der einschlägigen Stellen²⁾, muß man jedoch die höchst überraschende Wahrnehmung machen, daß die Weglassung der Worte שָׁמַיִם und שָׁמַיִם den Zusammenhang gar nicht stört, so daß der Sinn nicht alterirt, ja durchaus keine Lücke wahrgenommen wird, wenn man dieselben ungelesen läßt. Nur der Schluss von 9, 27 macht scheinbar eine Ausnahme. Wie ist diese höchst seltsame Erscheinung zu erklären? — Am einfachsten dadurch, daß man die räthselhaften Worte als Abbreviaturen betrachtet! So oft nämlich Götzendienst (שָׁמַיִם) und Götzenaltäre (שָׁמַיִם שָׁמַיִם) erwähnt werden, geschieht dies mit Hinzufügung der Verwünschungsformel: שָׁמַיִם שָׁמַיִם שָׁמַיִם = שָׁמַיִם שָׁמַיִם שָׁמַיִם (seinen Namen vertilge von der Erde! oder: שָׁמַיִם שָׁמַיִם שָׁמַיִם = שָׁמַיִם שָׁמַיִם שָׁמַיִם (seinen Namen und sein Gedächtniß vertilge von der Erde!) oder שָׁמַיִם שָׁמַיִם שָׁמַיִם = שָׁמַיִם שָׁמַיִם שָׁמַיִם (vertilge, vertilge seinen Namen von der Erde!)

¹⁾ Dan. S. 168.

²⁾ Dan. 8, 13, 9, 27, 11, 31, 12, 11.

Die Erbitterung, welche solche Verwünschungen hervorrief, wird man im Hinblick auf die von Antiochus Epiphanes verfolgte Absicht, Juden und Judenthum zu vernichten, begreiflich und gerechtfertigt finden. Die Erbitterung gegen den syrischen Cultus, welcher Israel's Religion und Sitte verdrängen wollte, thut sich auch darin kund, daß weder im Daniel, noch in den makkabäischen Psalmen, noch in dem ersten Makkabäerbuche die Namen der griechischen Gottheiten genannt werden, wozu es offenbar nicht an Gelegenheit gefehlt hat. Das Verbot: »der Namen anderer Götter gedenke nicht, nicht gehört werde derselbe aus deinem Munde¹⁾« wurde in früherer Zeit auf die ehrerbietige Nennung heidnischer Götternamen beschränkt. Die alten Geschichtschreiber und Propheten nehmen keinen Anstand, heidnische Götter beim Namen zu nennen²⁾. Erst die Frommen der syrischen Zeit konnten es nicht über sich gewinnen, die verhaßten Namen über ihre Lippen gehen zu lassen. Die alexandrinischen Juden waren dagegen minder scrupulös, daher im 2. B. d. Makkabäer Zeus olympios und Zeus xenios genannt werden³⁾. Die Worte: לֹא יִזְכָּר שְׁמֵם אֲחֵרִים übersetzt die Septuaginta: *θεοὺς οὐ κακολογήσεις* (2 M. 22, 27), und in diesem Sinne Josephus: »Niemand schmähe die Götter, die in anderen Staaten verehrt werden⁴⁾.« Aber auch in Palästina trat später eine mildere Praxis ein. Die Gesetzeslehrer nennen Aphrodite, Mercurius, Serapis, und erwähnen die Saturnalien⁵⁾. Nur das Schwören bei heidnischen Götternamen oder das Auszeichnen und Lobpreisen derselben wird für verboten erklärt⁶⁾. R. Jochanans Unterscheidung zwischen

1) 2 M. 23, 13.

2) 2 M. 34, 13. 3. M. 18, 21. 20, 2 ff. 4 M. 25, 2. ff. Richt. 8, 33. 9, 4. 11, 24. 1 Kön. 11, 33. 2 Kön. 1, 2. Jesaj. 46, 1. Jer. 50, 2 und viele andere Stellen.

3) 6, 2.

4) Antt. IV 8, 10. Vgl. ob. S. 191

5) Ab. Sara 3, 4. 1. b. 43 a. 46 a. Sanh. 7, 6. Toſſeſta Ab. Sara I. 460. V, 468. VI, 470.

6) Sanh. 7, 6. Mechilta Miſchpatim 20, 101 a. Friedm. ed. Amſt. 62 b.

biblischen und nichtbiblischen Namen¹⁾ findet in den angeführten Stellen ihre Widerlegung; auch kehrten sich die babylonischen Lehrer nicht daran, indem sie sich nicht scheuten, die Namen Ormuzd und Ahriman auszusprechen²⁾. Diese Milde¹²⁴ der Praxis trug ohne Zweifel nicht wenig dazu bei die Verwünschungs-Formeln Daniel's in Vergessenheit zu bringen.

Bei der gänzlichen Unzulänglichkeit der bisherigen Erklärungen, dürfte es immerhin der Mühe werth sein, die vorgeschlagenen Abbreviaturen, durch welche sich der bei den fraglichen Worten fehlende Artikel und der Mangel an Uebereinstimmung im Numerus vollkommen befriedigend erklären, näher zu prüfen. Vor der Einwendung, daß die abkürzende Schreibweise nicht so alt sei, um derselben im Danielbuche einen Platz anzuweisen, braucht unsere Hypothese mindestens nicht zurückzuschrecken, da es constatirt ist, daß die Bezeichnung ganzer Wörter durch deren Anfangsbuchstaben auch auf den Münzen Simon's des Hasmonäers zu finden ist³⁾. Die Zerlegung der Wörter in ihre einzelnen Buchstaben ist als exegetisches Hilfsmittel (נִסְתָּרִיקוֹן = notaricon) von den ältesten jüdischen und christlichen Schriftauslegern angewendet worden⁴⁾.

¹⁾ Sanh. 63 b.

²⁾ Sanh. 39 a. Der Schwur נִסָּה דְּדִימָא (Peß. 87 b) gehört nicht hieher, da derselbe einem Römer in den Mund gelegt wird. Buxtorf 465 citirt diese Worte aus der venetianischen Talmudausgabe, hinzufügend: »Nam verba illa cum tribus aut quatuor lineis in Basileensi editione sunt expuncta.« Darauf gestützt sagt Sachs, daß die fragliche Wendung »in unseren Talmudeditionen fehlt (Beitr. I, 108.)« In der That fehlt sie aber nicht, wie Jeder, der die Stellen einsieht, sich leicht überzeugen kann. Menach. 44 a steht aus Cenfur-Rückfichten נִסָּה שֶׁל פֶּסַח. Auch zeigt an beiden Stellen der Zusammenhang deutlich genug, daß nicht, wie Sachs meint, von einer Höflichkeitsformel, sondern in Uebereinstimmung mit der traditionellen Auffassung nur von einer Eidesformel die Rede sein könne.

³⁾ Ekhel de doctrina numm. vett. 3, 468. Gefen. Gesch. der hebr. Sprache. 173. Anm. 85. Cavedoni S. 19. d. Werlhoff'schen Uebersetzung.

⁴⁾ Sabb. 105 a und die treffende Erklärung R. Chananel's daf. Men. 66 b. Regeln R. Elievers Nr. 30. Vgl Rosenmüller Historia Interpr. I. 59.

12. DER »FÜRSTLICHE GESALBTE.«

160

Die Worte משיח נרי haben schon in sprachlicher Beziehung verschiedene Auffassungen erfahren. Die Einen übersetzen: »gefalbter Fürst«, die Anderen: »der Gefalbte, der Fürst.« Jene Auffassung vertreten Bertholdt, Rosenmüller, Rösch, Herxheimer, Cahen und Andere, dieser folgen von Lengerke, Ewald, Fürst und Hitzig. Die sprachlich einfachste Erklärung, nach welcher משיח als Substantiv und נרי als Adjectiv zu nehmen wäre, fand keinen Vertheidiger, weil man sich unter dem Gefalbten nur einen gefalbten Fürsten denken konnte, so daß das Attribut נרי gar zu pleonastisch erschienen wäre. Dieser Pleonasmus tritt nun allerdings auch der appositionellen Auffassung in den Weg; allein Hitzig sucht sich dadurch zu helfen, daß er die in Rede stehenden Worte auf einen zum »Heerführer« Gefalbten deutet, ohne zu bedenken, daß die Salbung eines Heerführers dem jüdischen Alterthume gänzlich fremd war. Solchergestalt ist über die Person des משיח נרי noch kein genügender sprachlicher Aufschluß vorhanden. Sachlich denken die meisten neueren Ausleger, wie unter den Alten schon Saadia Gaon, an Cyrus, »schon wegen des Zutreffens der Zeit«, wie Hitzig sagt. Allein dieses Zusammentreffen der Zeit hängt mit dem Traume der Jahrwochen zusammen, und hat also nicht die geringste Bedeutung. Wir haben uns den Weg zur richtigen Erkenntniß bereits gebahnt. Da der letzte, bereits erläuterte Ausspruch die erste Zeit Johann Hyrkan's im Auge hat, so wird man, wie wir bereits angedeutet, erwarten, daß der unmittelbar vorhergehende Spruch Beziehungen auf Hyrkan's Vorgänger enthalten werde. Und so ist es auch: Der fürstliche Gefalbte ist kein anderer als Simon der Hasmonäer! Wie einst seinem rathlosen Vaterlande, so erscheint dieser edle Held auch der rathlosen Exegeſe als ein wahrer Retter in der Noth. Sein Auftreten macht hier wie dort allen Zweifeln ein Ende und aller Unentschiedenheit.

Daß Simon als Hoherpriester »der Gefalbte« genannt wurde, kann nicht auffallen. Für diese Benennung zeugt nicht nur der biblische, sondern auch der mischnische Sprachge-

brauch¹⁾. In der Mischna steht sogar, wie in dem vorliegenden Schriftverse, הַמִּשְׁחָה allein, ohne daß das zu bestimmende הַכֹּהֵן voranginge. Die Ausdrucksweise im Leviticus, wo ganz gewiß vom Hohenpriester die Rede ist, beweist unzweideutig, daß der gemeine Priester nicht gesalbt wurde, wie denn auch die Halacha nur jeden Hohenpriester gesalbt werden läßt, und die Salbung der Söhne Arons²⁾, als die erste und letzte Salbung gemeiner Priester betrachtet³⁾.

162 Man könnte gegen die gegebene Erklärung einwenden, daß nach einer in beiden Gemaren enthaltenen Nachricht die Hohenpriester des zweiten Tempels nicht gesalbt, und nur durch Einkleidung in die acht Gewänder geweiht wurden⁴⁾. Allein gesetzt, daß sich die geschichtliche Geltung dieser Notiz auf die ganze Dauer des zweiten Tempels erstreckt⁵⁾, so wird doch Simon der Gefalbte genannt werden dürfen, weil man Hohepriester zu salben pflegte, wie Cyrus Jesaj. 45, 1 als Gefalbter vorgeführt wird, weil man gewohnt war, die Salbung als Weihe der Herrscher anzusehen.

Simon der Hasmonäer wurde aber nicht nur zum Hohenpriester, sondern auch zum weltlichen Oberhaupte des geretteten Vaterlandes erwählt. In ihm hat die Hierarchie der Periode des zweiten Tempels ihren Culminationspunkt erreicht. Die früheren Hohenpriester dieser Periode standen zwar auch an der Spitze des Staates, allein diese Stellung war theils die Frucht der Umstände, theils die Frucht des Verhältnisses zwischen dem untergeordneten Judäa und der gebietenden Großmacht: Persien, Egypten, Syrien. Die Nachkommen Simon's bahnten nicht nur durch ihre Zwietracht, sondern

1) 3 M. 4, 3. 5. 6, 15. Horaj. 3, 1. 4. 6.

2) 2 M. 28, 41. 40, 13—15.

3) Hor. 3, 4. b. 11 b. Kerith. 6 b. Maim. H. Kele ha-Mikd. 1 7. : א"י מוטל לרדוף אלה כה"ג.

4) T. Joma III 186. T. Sota XIII 318 j. Makk. 2, 9 f 32 a. j. Taan. 1, 1 f 65^a₆₃. b. Hor. 12 a. u. die daf. bezeichneten Parallelstellen.

5) Es fragt sich nämlich, ob in der Sage über das Oel Sabb. 21 b., welche bisher für ganz ungeschichtlich galt nichtein auf das Salböl bezüglicher historischer Kern liege.

auch durch ihr monarchisches Gelüste der Fremdherrschaft den Weg. Unter Herodes standen Tempel und Hochpriestertum in einem für letzteres sehr demüthigenden Gegenfatze zu einander. Während der Tempel in früher nie gekannter Pracht erglänzte, hatte der in demselben fungirende Hohepriester allen Nimbus, alles Ansehen, alle Würde verloren! Die Hierarchie war die unselbständige Dienerin der Kyriarchie geworden. Simon der Hasmonäer ragt über alle seine Vorgänger und Nachfolger hoch hervor. Er wurde infolge der Kundgebung des Volkswillens an die Spitze der religiösen und politischen Angelegenheiten seiner Nation berufen; ihm wurden auch zwei, seinen beiden Würden entsprechende Titel beigelegt.

Diese Titel haben wir nun näher zu betrachten. Das ¹⁶³ erste Makkabäerbuch berichtet: »Im Jahre 170 ward das Joch der Heiden von Israel genommen, und das Volk Israel fing an, in Urkunden und Verträgen zu schreiben: Im ersten Jahre des großen Hohenpriesters, des Strategen und Anführers der Juden¹⁾.« Der hebräische Text, aus welchem bekanntlich die uns vorliegende griechische Uebersetzung floß, ist rückfichtlich der Titel Simon's nicht schwer herzustellen. Durch »Hohepriester« ist הכהן הגדול wiedergegeben. Es schien dem Uebersetzer ungenügend, zwei hebräische Worte mit einem griechischen (ἀρχιερεὺς) auszudrücken; er fügte daher das dem hebräischen גדול entsprechende μέγας hinzu. Letzteres bedeutet also nicht »groß an Geisteskraft, Verdienst und Macht«, wie Grimm irrthümlich meint. An die Stelle des hebräischen נשיא wurde στρατηγός gesetzt; der Strategos war in der makedonischen Zeit in griechischen Staaten höchster Beamter und Vorfitzer in den Bundesversammlungen²⁾. Auf Münzen heißt Simon wirklich נשיא ישראל³⁾. Der Uebersetzer wollte in dieser Stelle auch den militärischen Rang erwähnen, deshalb fügte er

¹⁾ 13, 41. 42.

²⁾ Polyb. 2, 2. 8. bei Wachsmuth I 312.

³⁾ Cavedoni S. 20. der Werlhof'schen Uebersetzung.

ἡγουμένος¹⁾ hinzu. Im profaischen Style hieß Simon רמון הגדול ונשיא, das Danielbuch nennt ihn poetisch: משיח נגיד! Diese Benennungen klangen desto feierlicher, je weniger sie im gewöhnlichen Leben gebraucht und angewendet wurden.

13. DER »GESALBTE.«

Da die bisherige Auslegung, rücksichtlich des »fürstlichen Gefalbten« in die Irre ging, so konnte sie auch den Namen des im nächsten Verse erwähnten »Gefalbten« nicht errathen. Lengerke glaubte ganz ernstlich, der Gefalbte könne kein anderer sein, als der 7. Seleucide, Seleucus IV. Philopator. Die Weislagung eines unnatürlichen Todes (כרת) ist nun ¹⁶⁴ allerdings leicht auf diesen Syrerkönig anzuwenden, da er von seinem Schatzmeister Heliodorus vergiftet wurde. Aber wie kam er zu dem Ehrennamen eines Gefalbten? Hatte er ja den eben genannten Schatzmeister nach Jerusalem entsendet, um den dortigen Tempel berauben zu lassen! Hitzig denkt an Onias III., welcher auf Anstiften des Menelaos vom syrischen Statthalter Andronikus in Antiochia soll ermordet worden sein²⁾. Aber abgesehen davon, daß diese Ermordung keine unbezweifelte Thatfache ist, und von Josephus ignorirt wird³⁾, ist an Onias III. schon deshalb nicht zu denken, weil in dem vorhergehenden Verse schon von dem viel spätern hasmonäischen Simon die Rede ist. In der That ist der »Gefalbte« mit dem »fürstlichen Gefalbten« identisch, und kein Anderer als eben dieser Simon!

Das erste Makkabäerbuch berichtet nämlich: »Und Ptolemäus, Sohn Habub's, war als Feldherr aufgestellt in der Ebene Jericho's, und er hatte viel Silber und Gold; denn er war der Schwiegersohn des Hohenpriesters. Und sein Herz

¹⁾ Die Uebersetzung bleibt sich nicht immer treu. 14, 41 ist στρατηγός weggelassen; das. V. 47. scheint es im militärischen Sinne gebraucht, wogegen Simon's Civilamt durch ἐθνάρχης bezeichnet wird.

²⁾ 2 Makk. 4, 36 ff.

³⁾ Antt. XII 5, 1.

erhob sich, und er wollte sich zum Herrscher des Landes machen; deshalb entwarf er arglistige Anschläge wider Simon und seine Söhne, um sie umzubringen. Simon aber bereifete die Städte des Landes, um ihre Angelegenheiten zu besorgen, und er kam auch nach Jericho mit seinen Söhnen Juda und Mattathia im 177. Jahre im 11. Monate, das ist der Monat Schebat. Und der Sohn Habub's empfing sie mit Arglist in der kleinen Festung Namens Dok, welche er erbaut, und bereitete ihnen ein großes Gastmahl, nachdem er Männer dafelbst versteckt hatte. Als nun Simon und seine Söhne berauscht waren, stand Ptolemäus mit seinen Leuten auf, sie ergriffen ihre Waffen, drangen in den Speisesaal zu Simon hinein, und tödteten ihn und seine zwei Söhne und einige seiner Sklaven¹⁾.« Die Ermordung Simon's durch seinen Schwiegersohn erzählt auch Josephus in den Alterthümern²⁾ und im jüdischen Kriege³⁾. Und darauf zielen die Worte: »der Gefalbte werde umgebracht werden« (יִכְרַח מְשִׁיחַ); das darauffolgende לֹא יָרָא heißt, wie schon frühere Erklärer einfahen: »und er hat Niemanden«, d. h. keinen legitimen Nachfolger, denn Johann Hyrkan wurde, wie bereits erwähnt, als Ein-¹⁶⁵dringling angesehen, indem die Strenggefinnten ihm das Recht absprachen, die hochpriesterliche Würde zu bekleiden.

Eine tiefere, die constante alphabetische Anordnung mehr beachtende Erforschung der Klagelieder wird nunmehr vielleicht einen neuen Aufschluss finden über die Worte: »Unferes Lebens Odem, der Gefalbte des Ewigen ist gefangen in ihren Gruben; von dem wir sprachen, in seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern⁴⁾.« Oder sollte es gewagt sein, auch in diesem »Gefalbten« Simon den Hasmonäer zu vermuthen? Der Schluss des Verses deutet auf eine Zeit hin, wo eine kluge Haltung gegen Syrien und Egypten und wohl auch gegen entferntere Staaten als ein politisches Bedürfniss gefühlt wurde. Simon ließ sich nicht nur von

1) 16, 11—16.

2) XIII. 7, 4.

3) I. 2, 3.

4) 4, 20.

warten. Man wird es mithin vollkommen gerechtfertigt finden, daß Simon, wie in Urkunden, so auch in weisagenden Sprüchen schon vor der definitiven Wahl als Träger zweier Würden, der priesterlichen und der weltlichen, bezeichnet wird. In den Augen der Nation war Simon שִׁמְעוֹן נָבִיא von dem Augenblicke an, wo sich die Vertheidiger des Vaterlandes unter seine Fahne scharten.

Simon war der Situation vollkommen gewachsen; auch veräumte er keinen Augenblick, die erforderlichen Maßregeln zu ergreifen. Er »sammelte alle streitbaren Männer, vollendete schnell die Mauern Jerusalems, und befestigte es ringsum¹⁾.« Hierauf nun bezieht sich der Spruch: »Erkenne und betrachte: Von dem Ausgange des Ausspruches, Jerusalem wieder herzustellen und zu bauen bis ein fürstlicher Gefalbter (den Bau wirklich vollendet) sind sieben Wochen²⁾!«

Die Erklärung würde sich durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit auch dann empfehlen, wenn über die sieben Wochen kein weiterer historischer Ausweis vorläge, da es begreiflich wäre, daß das erste Makkabäerbuch sich auf diese specielle Zeitbestimmung nicht einläßt, und sich auf die Notiz beschränkt, daß Simon die Mauern der Hauptstadt schnell vollendete und ringsum befestigte. Merkwürdigerweise besitzen wir aber auch über die sieben Wochen eine positive, genaue, historische Nachricht. In der Megillath Taanith (Kap. 12) wird der 16. Adar als ein Freudentag bezeichnet, an welchem man anfang, die Mauern Jerusalems zu bauen: שָׂרֵי לִמְבְּנָה שֹׁר ירושלים. Der siebente Ijjar ist als Einweihungstag der Mauern Jerusalem's ein Freudentag חֲנוּכַּת שֹׁר יְרוּשָׁלַיִם (Kap. 2.). Vom 16. Adar bis zum 7. Ijjar sind aber genau sieben Wochen! Grätz ¹⁶⁷ meint, es lasse sich umso weniger ermitteln, unter welchem hasmonäischen Fürsten diese Gedenktage eingesetzt worden, als diese Fürsten sämmtlich von Juda bis Hyrkan mit der Wiederherstellung der Mauern Jerusalem's vorgegangen sind³⁾.

¹⁾ Daf. 13, 10.

²⁾ Dan. 9, 25.

³⁾ Gesch. III 423.

Uns ist diese Ermittlung vollständig gelungen. Das Danielbuch und die Fastenrolle ergänzen sich gegenseitig. Aus dieser erfahren wir die nähere chronologische Bestimmung der sieben Wochen; jenes läßt uns den Helden erkennen, welchem die Mauern der heiligen Hauptstadt ihre Vollendung verdankten.

Der Gang unserer Untersuchung hat uns vor jedem Irrthume und jedem übereilten Schlusse bewahrt. Die »eine Woche des starken Bundes« hat uns mit sicherer Hand in die Zeit Hyrkan's geführt. Die Vermuthung, daß uns der vorhergehende Spruch Hyrkan's Vorgänger vorführen werde, fand in dem »fürstlichen Gefalbten« und in den »sieben Wochen« ihre volle, nicht mehr zu bezweifelnde Bestätigung. Nunmehr ist aber auch der Zusammenhang klar, in welchem die beiden ersten Sprüche, trotz des langen Zeitraumes, der die von ihnen berührten Ereignisse von einander trennt, zu einander stehen: Von dem Gebete Daniels bis zum Beginne des Tempelbaues vergingen siebenzig, vom Beginne des Baues der Mauern unter Simon dem Hasmonäer bis zu ihrer Vollendung nicht mehr als sieben Wochen!

15. ABTRAGUNG DER AKRA IN JERUSALEM.

Der noch zu erklärende Spruch führt uns auf einen der schwierigsten Punkte in der Topographie des alten Jerusalems: auf die Abtragung der Akra und des Akrahügels durch Simon den Hasmonäer.

Wie viele ihm wichtig scheinende Ereignisse, so erzählt Josephus auch diese Abtragung in seinen beiden größeren Werken, im jüdischen Kriege und in den Alterthümern. Dort slicht er dieselbe in folgende Beschreibung Jerusalems ein: »Die Stadt war durch drei Mauern befestigt, wo sie nicht von unzugänglichen Thälern umringt war, denn an dieser Stelle
 168 hatte sie nur eine Mauer. Sie war, ein Theil dem andern gegenüber, auf zwei Hügeln erbaut, die durch ein dazwischen liegendes Thal getrennt waren, in welches, eines über das

andere gedrängt, die Häuser ausliefen. Von diesen Hügeln war der, auf welchem die Oberstadt lag, viel höher und gerade in seiner Ausdehnung der andere Hügel, Akra genannt, auf welchem die Unterstadt lag, war auf beiden Seiten gerundet. Diesem gegenüber lag ein dritter Hügel, von Natur niedriger als Akra, und früher durch ein anderes breites Thal getrennt. Später, als die Makkabäer herrschten, wurde Erde in dieses Thal geschüttet, indem man wünschte, die Stadt mit dem Tempel zu verbinden; und indem die Höhe von Akra niedergearbeitet wurde, ward dieser Hügel niedriger gemacht, so daß der Tempel selbst darüber hervorragte¹⁾.« In den Alterthümern berichtet er: »Simon hat nach Eroberung der Akra in Jerusaleem dieselbe dem Boden gleich gemacht, damit sie nicht, wie bisher, dem sie innehabenden Feinde zum Operationspunkte seiner Feindseligkeiten diene. Nachdem dies geschehen war, schien es das Beste und Zweckmäßigste zu sein, auch den Hügel, auf dem die Akra gestanden hatte, abzutragen, damit der Tempel mehr hervorrage. Dazu bestimmte er die zu einer Versammlung berufenen Bürger, indem er ihnen vorstellte, wie viel sie schon von der Befatzung und den Ueberläufern zu leiden hatten, und wie viel sie noch würden zu leiden haben, wenn wieder ein Fremder die Herrschaft behauptete, und Befatzung in die Burg legte. Durch diese Vorstellung bewog er das Volk, auf seinen Vorschlag einzugehen, indem er demselben nur das anrieth, was ihm nützlich war. Und da Alle Hand an's Werk legten, trugen sie den Hügel ab, und ruhten drei Jahre lang weder Tag noch Nacht, bis sie denselben dem Erdboden gleich gemacht hatten. Von dieser Zeit an überragte der Tempel die ganze Stadt, weil die Akra sammt dem Berge, worauf sie gestanden, verschwunden war²⁾.«

Die von Josephus mit so vieler Bestimmtheit erzählte Abtragung ist aber von älteren und neueren Forschern in das Reich der Sage oder gar der Fiction verwiesen worden.

1) Bell. Jud. V. 4, 1.

2) Antt. XIII. 6, 6.

Zuletzt geschah dies, soviel uns bekannt ist, von Grimm in Jena, welcher sich auch auf Robinson beruft. Nun hat 169 Robinson 1841 allerdings Zweifel an der Richtigkeit der Angabe des Josephus ausgesprochen, aber 1847 erklärte er ausdrücklich, daß er früher durch die Autorität Anderer irreführt worden sei¹⁾.

Das wichtigste Bedenken, welches gegen den Bericht des Josephus erhoben wurde, stützt sich auf das erste Makkabäerbuch, aus dessen Erzählung sich ergibt, daß Simon die wiedergewonnene Akropolis unverfehrt ließ, und für jüdische Zwecke benützte²⁾. Robinson löst diesen Widerspruch auf folgende Weise: »Simon folgte seinem Bruder Jonathan und bekleidete das Hohepriesteramt acht Jahre lang³⁾. Die Akra wurde, wie es scheint, in seinem zweiten Jahre bezwungen, und die Gedächtnisstaſel (auf welcher die Bezwingung erwähnt ist), im dritten geweiht. Nun ist es sehr möglich, daß Simon zuerst bestimmt wurde, die Akra als einen Vertheidigungsplatz für Tempel und Stadt zu behalten und zu besetzen, daß er aber späterhin, als er fand, die Festung eigne sich besser den Tempel zu beherrschen und zu schrecken als zu vertheidigen, beschloſſen habe, sie zu schleifen, den Felsen, auf dem sie stand, abzutragen, und eine andere Festung im Norden des Tempels aufzubauen⁴⁾.« Ja, Robinson findet sogar in dem heutigen Jerusalem Spuren der in Rede stehenden Bauunternehmung. »Das Thal«, sagt er, »das vom Damaskusthore südwärts läuft, war ohne Zweifel ursprünglich eine viel tiefere Schlucht als jetzt. Die Natur des Bodens auf beiden Seiten zeigt dies, denn noch immer ist das Thal bis ganz hinunter nach Siloam, bald auf dieser Seite, bald auf jener mit Schichten von schroffen Felsen eingefasst. Diese Schlucht, ursprünglich so tief, trennte einst den Tempel von Zion und auch von Akra, und sonderte ihn solchergestalt von der übrigen Stadt ab. Um aber den Tempel

1) Topographie Jerusalems 108. Anm. 4.

2) 13, 50. 14, 7. 37.

3) 1. Makk. 13, 8. 41. 16, 14.

4) Top. Jer. 108.

mit der Unterstadt zu verbinden, häuften die Makkabäer Erde im Thale auf, indem sie entweder sein Bett erhöhten oder einen Erdwall darüber bauten, während sie zugleich die Spitze von Akra abtragen ließen, die sonst den Tempel beherrscht hatte¹⁾.« Wir legen unserer Untersuchung die aus Autopsie hervorgehenden Anschauungen Robinson's zu Grunde,¹⁷⁰ weil es uns scheint, daß er die in einigen wesentlichen Punkten abweichenden Anschauungen von Schultz, Williams und Krafft siegreich widerlegt hat, ohne daß jedoch die Richtigkeit der exegetischen Anwendung, die wir von den topographischen Verhältnissen Jerusalems machen werden, von Robinson abhängig wäre. Denn auch Krafft, der der Akra des Josephus einen andern Ort anweist als Robinson, will die Spuren der nach Josephus von den Hasmonäern abgetragenen Felshöhe auf eine unzweifelhafte Weise wahrgenommen haben²⁾. Daß die Akra nicht auf Zion lag, wie Grimm und Andere wollen, erhellt aus der Angabe des 1. Makkabäerbuches, welche die Akra dem Tempelberge viel näher sein läßt, als den Zion³⁾, eine Angabe, deren Wichtigkeit durchaus nichts durch den Umstand verliert, daß auch der Zion den Tempelberg beherrscht hat, so daß die Syrer auch von dort aus im Stande gewesen wären, die Besucher des Heiligthumes zu beunruhigen und dem Heiligthume selbst Schaden zuzufügen. Von keinem größeren Belange ist auch der Einwurf, daß die Syrer das Castell sicherlich auf dem Tempelberge selbst erbaut haben würden, wenn es ihnen lediglich darauf angekommen wäre, die Juden vom Zutritte zu ihrem Heiligthume abzuhalten⁴⁾. Denn nicht darum handelt es sich, was die Syrer hätten thun können, — es ist ja nicht unmöglich, daß sie strategische Fehler machten, — sondern darum, was sie wirklich gethan haben. In Wirklichkeit errichteten sie ihr Castell weder auf dem Tempelberge, noch auf dem Zion, sondern auf einem andern Hügel, — nach Robinson's uns

1) Daf. S. 10.

2) Top. Jer. S. 12.

3) 4, 41. 13, 52. 14, 36.

4) Grimm S. 23.

richtig scheinender Anschauung nördlich vom Zion und westlich von Moriah, — welcher sammt dem Castelle von Simon dem Hasmonäer abgetragen wurde.

Daniel, der den Bauten in Jerusalem so viele Aufmerksamkeit schenkt, läßt auch dieses Werk Simon's nicht unerwähnt. Wir erfahren von ihm, daß daselbe die letzten 62 Wochen Simon's in Anspruch genommen habe. Denn דרום ודרום kann nach dem einfachen Wortsinne nichts Anderes bedeuten, als Straße und Graben: es wird darunter der Erdwall verstanden, den Simon über den Graben oder die Schlucht 171 bauen ließ, welche früher den Tempelberg von der Akra getrennt hatte. Die »drei Jahre« des Josephus sind eine Uebertreibung, da Antiochus Sidetes noch die Burg von Jerusalem zurückfordert¹⁾, so daß die Existenz der Akra unmittelbar vor dem Ausbruche des Krieges vorausgesetzt wird. Auf diesen Krieg bezieht sich »der Drang der Zeiten« (ובצוק העתים) in welchen »Kendebäus nach Jamnia kam, und begann das Volk zu beunruhigen, und in Judäa einzufallen, um das Volk gefangen wegzuführen und zu tödten.« Die Vermuthung Robinson's, daß die Abtragung der Akra in die letzte Zeit der Regierung Simon's fiel, findet folchergehalt ihre volle Bestätigung. Die Tageswochen reichen also auch hier vollkommen aus, und das Septennialsystem ist hoffentlich auf immer beseitigt.

Nach dem Gefagten zerfällt der vorliegende Spruch in zwei Theile. Die erste Hälfte hat ihren geschichtlichen Hintergrund in der ersten, die zweite in der letzten Zeit Simon's des Hasmonäers. Jene bespricht den siebenwöchentlichen Bau der Mauern Jerusalem's, diese den 62-wöchentlichen Bau »von Straße und Graben«, das ist die hergestellte Verbindung des Tempelberges mit der Akra.

¹⁾ 1 Makk. 15, 28.

16. DER 122. PSALM.

Auf diese Verbindung scheint auch ein Psalm anzu-
spielen, und die bezüglich, bisher nur ungenügend gedeu-
teten Worte treten erst in das wahre Licht, wenn sie als
Anspielung auf die Verbindung zwischen dem Moria- und
Akrahügel aufgefaßt werden.

Ganz unabhängig von der Akrafrage, welche er gar
nicht discutirt, gelangt Hitzig zu dem Resultate, daß der 122.
Psalm der Zeit Simon's des Hasmonäers angehöre¹⁾. Um-
foweniger gewagt wird die Annahme erscheinen, daß die
Worte ירוש' הכנויה בעיר שתכרה לה יחור, auf die Akraabtragung hin-
deuten, infolge welcher die Theile des bisher zerklüfteten
Jerusalem's verbunden wurden. Der Psalm scheint in der
Blüthezeit Hyrkan's gedichtet zu sein. Der von einer Fest-
wallfahrt nach Jerusalem in die Heimat zurückgekehrte Sänger
ergötzt sich an dem Nachgenusse der in der heiligen, nunmehr
zu einem abgerundeten Ganzen verbundenen Hauptstadt ¹⁷²
verlebten, frohen Weihestunden. Wie von den Bauwerken der
wohlbefestigten Metropole, so ist er auch von der großen
Pilgerschar entzückt, die sich daselbst eingefunden, und von
dem in voller Wirkfamkeit stehenden Synedrion, das die
Sitze des Hauses David's einnimmt, und sein Dichterherz
ergießt sich in heißen Wünschen für Jerusalem's glückliche
Zukunft!



¹⁾ Pfalmen S. 196.

Die grosse Synode, ihr Ursprung und ihre Wirkungen.¹⁾

Historischer Versuch über das erste Jahrhundert des Talmudismus.

1858.

1. DAS PROBLEM.

102

Das geheimnißvolle Dunkel, welches den Anfang und Beginn des nachbiblischen Judenthums umhüllt, wird nur durch einen einzigen Stern erhellt: *die grosse Versammlung*²⁾ ist des Sterns Name. Fast Alles, was dem spätern religiösen Leben Israel's ein eigenthümliches Gepräge verleiht, wird auf diese hochgepriesene Versammlung zurückgeführt. Die Glaubens-treue, welche dem Reize der Naturculte, der frühere Geflech-ter bezauberte, kräftig widersteht; die Beobachtung

1) Ben Chan. I (1858) 102—114. 193—206. 292—299. 338—354.

2) כנסת הגדולה, כנשתה רבנא, synagoga magna. Die neueren Ansichten über dieselbe siehe:

Jost, Annalen, 1839, Nr. 15. 17. 1840, Nr. 19.

Frankel, Zeitschr. II 301. ff.

Krochmal, More 52. 102. ff. 166. ff.

Frankel, Monatschr. I 203. ff. (vergl. dessen »Pal. und alex. Schriftforschung« im Eröffnungsprogramm des Breslauer Rabbiner-feminars. 1854)

Herzfeld, Gesch. d. V. Isr. II 380 ff.

Geiger, Urschrift 124.

Als ich die vorliegende Abhandlung schrieb, hatte ich von den einschlägigen Aufsätzen des Herrn Dr. Grätz in Frankels Monatschrift (1857, Jänner- und Feberheft) keine Kenntniss. Die Einsicht in dieselben hat jedoch nicht die geringste Modification der von mir gewonnenen Resultate herbeigeführt.

einer strengen religiösen Disciplin, welche die heiligen Alterthümer wie ein Zaun umgiebt; die warme Liebe, welche über die Erhaltung des nationalen Schriftthumes wacht und darin forcht und forcht ohne zu ermüden; — alles dies betrachtet die dankbare Nachwelt als ein Werk der großen Versammlung. Auch die Sammlung der heiligen Bücher soll nicht ohne ihre Mitwirkung zu Stande gekommen sein. Nicht minder verdankt der wichtigste Theil der jüdischen Liturgie ihr seinen Ursprung.

103 Solch' schöpferischer, nachhaltiger Wirksamkeit wird wohl jeder gerne den Tribut seiner Bewunderung zollen. Allein wem gebührt diese Bewunderung, wer hat gerechten, geschichtlich begründeten Anspruch darauf? Bildet ja die Frage nach der Zeit der großen Versammlung und nach den Umständen, die ihr Wirken und Walten begünstigten, ein historisches Problem, das seiner Lösung harrt bis auf den heutigen Tag!

2. DIE ANACHRONISMEN.

Aus dem Talmud, der bisher als einzige Quelle für den Gegenstand unserer Forschung galt, erfahren wir, daß die große Versammlung Propheten in ihrer Mitte hatte, und daß der Hohepriester Simon der Fromme Mitglied derselben war¹⁾. Diese Auskunft klingt nun freilich sehr deutlich und präcis, allein es ist damit sehr wenig gewonnen. Die historische Forschung fragt nun erst wißbegierig: von welchen Propheten und von welchem Hohenpriester ist hier die Rede? — Während der zweiten Tempelperiode, in welcher jedenfalls die große Versammlung blühte, war bekanntlich der Name Simon mehreren Hohenpriestern eigen.

Die älteren rabbinischen Chronologen dachten sich die jüngsten Propheten des Bibelkanons, Haggaj, Secharja und Maleachi, als Theilnehmer der großen Synode. Simon den

¹⁾ Aboth 1, 2.

Frommen hielten sie für einen Zeitgenossen Alexanders des Macedoniers. Die Unmöglichkeit der Zeitgenossenschaft des Letztern mit jenen Propheten konnten sie nicht einsehen, da ihnen die ganze Dauer der persisch-jüdischen Epoche zu Einem Menschenalter zusammengechrumpft war. Nach dieser Anschauung konnte Simon die letzten Propheten und auch den macedonischen Eroberer von Angesicht zu Angesicht gesehen haben.

Aus der Hand dieser Chronologie erhielten Daniel und seine Genossen, und mit ihnen alle Notabilitäten der Persezeit, Sitz und Stimme bei der großen Synode. Die Ehre des Vorfitzes bei derselben wurde dem Schriftgelehrten Efra zu Theil.

Diese anachronistische Vorstellung blieb Jahrhunderte hindurch allein herrschend. Wir begegnen derselben unter geringen Modificationen im Targum zum Hohenliede¹⁾, in der Ordnung der Mischnalehrer und Amoräer²⁾, bei Abraham ha-Levi³⁾, Maimonides⁴⁾, Vidal Salomo ha-Meiri⁵⁾, Isak Israeli⁶⁾, Eftori ha-Farchi⁷⁾, Simfon aus Chinon⁸⁾, Obadja di Bertinoro⁹⁾, Abraham Zacuto¹⁰⁾, Isak Abravanel¹¹⁾, Gedalja Ibn Jachja¹²⁾, David Gans¹³⁾, Hartwig Wessely¹⁴⁾, und vielen anderen Schriftstellern älterer Zeit. Die rabbanitische Apologetik glaubte auf so sicherem Boden zu stehen, daß sie, die Karäer bekämpfend, mit vieler Befriedigung auf Simon den Frommen

1) 7, 3.

2) Kerem Chemed IV 184.

3) S. ha-Kabbala Anf.

4) Vorr. zum Mischna-Commentar und zum Mischna-Thora.

5) Beth ha-Bech. Wien 1854. Einleitung 5. ff.

6) Jeß. Olam. Berlin 1848. IV. 33 b.

7) Kaft. wa-Ferach Venedig 28^b. Berlin 1852. 19.

8) Keritot Anf.

9) Aboth 1, 1.

10) Juch. 13 a Krakau 10 London.

11) Comment. zu Ab. daf.

12) Schalfch. 15 b Amst.

13) Cem. Dav. ad. ann. 413.

14) Abothcommentar.

hinwies, der einerseits ein Schüler bewährter, auch von den Karäern anerkannter Propheten war, und mit welchem andererseits eine Ueberlieferungskette beginnt, deren einzelne Ringe bis zum Abchlusse des Talmuds aufgezeigt werden können. Auch Alexander's schonendes Verfahren gegen Jerusalem, welches die Sage als Simon's Werk betrachtet, wurde hervorgehoben, um die Karäer in Schatten zu stellen. »Ein so großes Wunder« — sagt R. Abraham ha-Levi — »ließ der Himmel durch die Häupter der Ketzler, durch Anan und Josef den Kirkefier, nicht bewerkstelligen!¹⁾«

3. DIE ERSTEN VERSUCHE DER KRITIK.

Der erste, dem die Anachronismen der herkömmlichen Vorstellung klar wurden, ist Afarjah de Roffi. Schon die richtige Einsicht in den zwischen Cyrus und Alexander liegenden Zeitraum läßt ihn die Irrthümer seiner Vorgänger erkennen. Gleichwohl möchte er die überlieferten Nachrichten mit der beglaubigten Zeitrechnung in Einklang bringen. So sieht er sich genöthigt, zu der Vermuthung seine Zuflucht zu nehmen, daß die Mitglieder der großen Versammlung nicht zu einer und derselben Zeit gelebt und gewirkt haben. Es ist möglich, meint er, daß die Ehre der Synodalgenossenschaft allen hervorragenden Männern der Perserzeit zuerkannt worden sei. Solchergehalt glaubt er den Widerspruch der Zeitrechnung gegen die talmudische Tradition theilweise beseitigt zu haben. Aber auch nur theilweise. Denn daß die talmudischen Quellen selbst seiner Hypothese nichts weniger als günstig seien, sieht er klar ein. Er sagt ausdrücklich: »Nach der Meinung unserer Weisen, haben sämtliche Mitglieder der großen Synode Einer Zeit angehört²⁾.« Allein im Lichte dieses Bekenntnisses erscheint die Successionshypothese als ein unbefriedigender Nothbehelf, den Afarjah wohl nur deshalb annehmbar fand, weil ihm weder seine Vertrautheit mit noch

¹⁾ S. ha-Kabb. 51 ed. Neubauer.

²⁾ M. Enajim S. 145 b Wien.

fein Respect vor den talmudischen Quellen gestattete, die große Synode für eine Fiction zu erklären.

4. DAS URTHEIL CHRISTLICHER THEOLOGEN.

Für eine Fiction wurde die große Synode erst im 17. Jahrhundert von christlichen Theologen erklärt. Wegen der der Synode öfters zugeschriebenen Abschließung des Bibelkanons mußte nämlich die Bibeleinleitung Notiz von derselben nehmen. Und schon Richard Simon, der als Vater der modernen Einleitungswissenschaft betrachtet wird, wagte die Wahrheit alles dessen in Zweifel zu ziehen, was von der großen Synode erzählt wird¹⁾.

Entschiedener als Simon sprach sich dessen Zeitgenosse Jakob Alting aus. Derselbe verwies die große Verfammlung geradezu in das Reich der Erfindung²⁾. Ihm folgten Johann ¹⁰⁶ Eberhard Rau³⁾ und Karl Aurivillius⁴⁾, welche der Synagoga magna eigene Abhandlungen widmeten. Rau blieb der Gewährsmann der meisten Bibeleinleitungen bis auf die neueste Zeit. Nur einzelne Forscher, wie Wolf⁵⁾ unter den Aelteren und Bertholdt⁶⁾ unter den Neueren, hielten es für unzulässig, der großen Synode die Geschichtlichkeit abzusprechen.

1) Parum adeo vero similia mihi videntur, quaecunque de illa Synagoga jactant, ut ea quoque, quae de concinnato ab ipsa scripturae corpore traduntur, dubia et incerta mihi videantur. Hist. crit. V. T. ed. lat. p. 48. Bei Wolf Bibl. hebr. II 4.

2) Opp. V. 382: Synagoga magna enim nec uno tempore nec uno loco vixit, eoque Synagoga non fuit, rerum commentum est Traditionariorum, qui nullum alioquin nexum paradoxeos reperire potuerunt. Bei Wolf daf.

3) De syn. magna. Traj. ad Rhen. 1726. p. 66. sqq.

4) Disputationes ad sacr. lit. et philol. orient. pertinentes, Götting. 1790.

5) Bibl. hebr. II., 6.

6) Einl. VI. S. 1730.

5. JOST'S VERMITTELUNGSVERSUCH.

Die schwache Minorität behielt Recht, wie dies auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht selten zu geschehen pflegt. Seitdem man nämlich anfang, die in talmudischen Werken zerstreuten historischen Notizen mit kritischem Geiste zu prüfen, mußte sich immer mehr die Gewissheit feststellen: Die Nachrichten von der großen Synode können unmöglich erfunden sein! »Ein so alter Ausdruck — sagt Jost — den die alten Rabbinen, weil das, was er bezeichnet, jedem bekannt sein konnte, nicht einmal zu erläutern für nöthig finden, hätte nicht geradezu einer Fiction zugeschrieben werden müssen.«

»Die große Synagoge ist, wie alle Stellen beweisen, die des Efra und Nehemja, und weil sie nicht allein Alles bewirkte, sondern bis zum Beginne der Schulen Vieles nachgetragen wurde, so hießen in der Geschichte die ungenannten Nachfolger Efra's und Nehemja's bis auf Simon den Gerechten: die Männer der großen Synagoge. Hiedurch ist Alles gerechtfertigt¹⁾.«

Der verdienstvolle Geschichtschreiber glaubte also, die Hypothese de Rossi's bedürfte nur einer unbedeutenden Modification, um Alles zu rechtfertigen. Dals dies aber nicht
 107 der Fall sei, beweisen die seither so oft wiederholten Versuche, der großen Versammlung ihren Platz in der Geschichte anzuweisen.

6. ZEITBESTIMMUNG VON ZUNZ.

Die Reihe dieser Versuche eröffnet Zunz. Von der Successionshypothese kann auch er sich nicht ganz trennen. Er läßt es daher unentschieden, ob die große Versammlung sich innerhalb einer bestimmten Periode organisirt, oder seit Efra als Schule oder Aufeinanderfolge der Soferim gewirkt habe.

¹⁾ Gesch. d. isr. V. I. 440; vergl. Gesch. d. Judenth. I. 91.

Dagegen hält er es für unzweifelhaft, daß die Verfammlang um 220 vor der üblichen Zeitrechnung eingegangen ist¹⁾.

Zunz begründet diese Zeitbestimmung nicht näher. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß er auf folgendem Wege zu derselben gelangte.

Die Mišchna²⁾ enthält die Notiz, daß Simon der Fromme zu »den Ueberbleibseln der großen Verfammlang« gehörte. Eine besonnene Kritik muß die Geschichtlichkeit dieser Notiz anerkennen. Es fragt sich nur, welcher Simon hier gemeint sei.

Zunächst denkt man natürlich an Onias I. Sohn, Simon I., den achten Hohenpriester des zweiten Tempels³⁾, den Zeitgenossen des Ptolemäus Lagi und des Seleukus Nikator.

Von diesem Simon berichtet Josephus, daß derselbe wegen seiner Gottesfurcht und seines Wohlwollens gegen die Menschen der Gerechte genannt worden sei⁴⁾. Aeltere Forscher, wie namentlich Otho⁵⁾ und Selden⁶⁾ fahen in der That Simon den *δικαιος* des Josephus und Simon den *צדיק* der Mišchna für eine und dieselbe Person an.

Allein es bedarf nur eines Blickes auf die Väterreihe⁷⁾ 108 die mit Recht als authentisch betrachtet wird, um einzusehen, daß die Mišchna nicht an Simon I. gedacht haben könne. Simon war Hohenpriester zwischen 300 und 292. Versucht man nun auf Grundlage dieses Ausgangspunktes die Zeit der Nachfolger näher zu bestimmen, so ergibt sich, da Simon 292 starb, für Antigonus das Jahr 290, Joše b. Joefer und Joše b. Jochanan 260, Josua b. Perachjah und

1) Gottesd. Vortr. 33.

2) Ab. 1, 2.

3) Nach Neh. 12, 10. 11. lösten sich die ersten sechs Hohenpriester in folgender Reihenfolge ab: Josua, Jotakim, Eljaschib, Jotada, Jonathan, Jaddua. Letzterem folgte sein Sohn Onias (Jof. Antt. XI. 8, 7); Onias Nachfolger war sein Sohn Simon (Daf. XII. 2, 4).

4) Antt. daf.

5) Hist. doct. misn. p. 13—32.

6) De succ. in Pontif. hebr. I. 7, 8.

7) Ab. 1, 2—12.

Nittaj 230, Jehuda b. Tabbaj und Simon b. Schetach 200. Schemajah und Abtalion 170, Schammaj und Hillel 140.

Die Absurdität dieser Bestimmungen ist aber leicht einzusehen, da die Genannten nach den unzweideutigsten Zeugnissen viel später gelebt haben.

Dieser Umstand, welchen Gutmann nicht beachtete¹⁾, veranlaßte Zunz, den frommen Simon der Mischna tiefer hinabzusetzen. Bei Simon II.²⁾ glaubte er in Uebereinstimmung mit dem *breviarium temporum* stehen bleiben zu müssen, und da dieser zwischen 220 und 202 pontificirte, so ergibt sich von selbst, daß das Ende der großen Versammlung, zu deren Ueberresten Simon gezählt wird, ungefähr in das Jahr 220 fallen müsse.

7. UNHALTBARKEIT DIESER ZEITBESTIMMUNG.

Zunächst drängt sich nun hier die Frage auf: welche Verdienste verschafften dem zweiten Simon den Ruhm eines Frommen oder Gerechten? Ist das, was die Geschichte von ihm erzählt, geeignet, diese Verherrlichung zu rechtfertigen? — War ja das jüdische Alterthum mit Verleihung glänzender Epitheta bekanntlich nicht freigebig. Nun weiß aber Josephus von Simon II. nichts Anderes zu berichten, als daß derselbe in dem zwischen den Söhnen des Steuerpächters Josef ausgebrochenen Streite für die älteren Brüder gegen Hyrkan 109 Partei nahm³⁾. Sollte diese Parteinahme, welcher Herzfeld einige Bedeutsamkeit beizulegen bemüht ist⁴⁾, geeignet gewesen sein, ihn mit einem Nimbus zu umgeben, mit welchem der Talmud keinen seiner Vorgänger und keinen seiner Nach-

1) Apokr. S. 46.

2) Auf Simon I. folgte dessen Bruder Eleasar, den die Sage mit Ptolemäus Philadelphus in brieflichen Verkehr bringt (Jof. Antt. XII. 2, 5). Eleasar's Nachfolger waren: dessen Oheim Menasse (Daf. 4, 1), Simon's I. Sohn Onias II. (Daf. daf.) und dessen Sohn Simon II. (Daf. 4, 10).

3) Jof. Antt. XII. 4, 11.

4) Gesch. II 195.

folger umgiebt? Die im dritten Makkabäerbuche erzählte Sage von dem zwischen ihm und Ptolemäus Philopator stattgehabten Auftritte kann nur wenig zu seiner Verherrlichung beigetragen haben, indem in seiner Vorstellung, daß das Allerheiligste nur vom Hohenprieſter und nur am Verſöhnungstage betreten werden dürfe, durchaus nichts Ugewöhnliches lag. Jeder Hoheprieſter würde ſo und nicht anders geſprochen haben. Auch findet ſich im Talmud von jener Sage nicht die geringſte Spur. Und ob das Lob Sirach's (50, 1—21) Simon dem zweiten gelte, iſt ſelbſt auf dem herkömmlichen Standpunkte ſehr problematiſch. So ſchwindet bei näherer Betrachtung die Glorie, mit welcher Zunz und andere neuere Geſchichtſchreiber Simon's II. Haupt umſtrahlt ſein laſſen.

Ferner verhehlte ſich auch Zunz nicht, daß auch ſeine Hypotheſe noch immer eine Lücke in der Reihe der Schulhäuſer zurückließe. Eine ſolche Lücke denkt er ſich auch wirklich zwischen Antigonuſ dem Sochiten und dem erſten Duumvirate der beiden Joſe¹⁾. Allein dieſe Annahme widerſpricht der unverkennbaren Tendenz der Miſchna, eine ununterbrochene Ueberlieferungskette aufzuzeigen. Wäre dem Miſchnaſammler eine ſolche nicht zu Gebote geſtanden, ſo würde er von den Paaren, als Empfänger der Tradition, nur im Allgemeinen geſprochen haben. Es iſt mithin von keinem Belange, wenn ſich Zunz auf die Worte der Miſchna, die beiden Joſe hätten die Lehre »von ihnen« empfangen, beruft, und letztere Worte auf die Nachfolger des Antigonuſ bezieht. R. Jona Gerondi (1235) will den Plural mit viel größerem Rechte auf Simon den Frommen und Antigonuſ bezogen wiſſen.

Endlich iſt nicht zu überſehen, daß von einer zwischen 240 und 220 tagenden großen Verſammlung keine geſchichtliche Spur vorhanden iſt. Iſt es aber denkbar, daß eine große Verſammlung, welche ſpäteren Geſchlechtern Gegenſtand der Verehrung und Bewunderung war, an den Zeitgenoffen 110 unbemerkt vorübergegangen ſei?

1) G. Vortr. S. 37. Anm. c.

8. DER LAPIDARSTYL DER TALMUDISCHEN HISTORIK.

So wenig nun auch die von Zunz verführte Zeitbestimmung befriedigt, so hat sich doch dieselbe, chronologisch genommen, der Wahrheit um ein Bedeutendes genähert. Hätte man fortgefahren, die Spuren der großen Synode in der griechischen Zeit zu suchen, die Wahrheit wäre nicht lange unentdeckt geblieben. War ja schon Bertholdt in die makkabäische Zeit hineingerathen! Leider schlug aber die neueste Forschung den entgegengesetzten Weg ein. Statt abwärts zu gehen, ging sie aufwärts. Statt die ältesten Quellen für maßgebend zu halten, legte sie auf spätere Combinationen zu großes Gewicht. So blieb sie in die Perseerzeit gebannt, und kam aus der Successionshypothese nicht heraus.

Merkwürdigerweise trug hier sogar die Philosophie der Geschichte zur Befestigung des Irrthumes bei. Man betrachtete es nämlich mit Recht als eine Forderung historischer Continuität, den glorreichen Makkabäertagen, in welchen der bessere Theil der Nation für Religion und väterliche Sitte einen Kampf auf Leben und Tod wagte, eine präparative Zeit vorangehen zu lassen, in welcher die Gemüther für jene höchsten Lebensgüter entflammt, und zu dem großen Kampfe vorbereitet worden waren. Wie sehr freute man sich daher, diese vorbereitende Rolle der großen Synode überweisen zu können! Wie befriedigend mußte man es finden, das nahezu leere Blatt zwischen Nehemja und den Makkabäern auf eine Weise ausfüllen zu können, die dem Pragmatismus der Geschichte so sehr zu entsprechen schien!

Noch mehr. Die Mischna bewahrt drei Wahlprüche der großen Versammlung. Nun liegt allerdings die Vermuthung nahe, daß diese Sprüche nicht ohne Beziehung auf die Zeit ihrer Entstehung sein mögen, und nicht ohne Berührungspunkt mit den Interessen und Bestrebungen sind, welche die Genossen jener Zeit beschäftigten. Um diese Beziehungen und Berührungspunkte mit Gewißheit, oder doch nur mit Wahrscheinlichkeit herausfinden zu können, müßte die Forschung zuvörderst über
 111 die Zeit, der sie galten, vollkommen in's Reine gekommen

fein. Dieser naturgemäße Weg wurde aber nicht eingeschlagen. Man glaubte vielmehr, aus drei ziemlich allgemein klingenden Gnomen, deren jede nicht mehr als drei Worte zählt, mit Gewißheit auf die Urheber derselben zurückschließen zu können. Die Sentenzen mußten so lange an sich deuten lassen, bis sie zur zeitgemäßen Devise der perfischen Periode wurden. Und nachdem die drei Sprüche zu drei Geschichtskapiteln umgedeutet waren, bewunderte man den Lapidarstyl der talmudischen Historik!

9. SIMON DER FROMME.

Das Straucheln so Vieler diene uns zur Warnung. Der schillernde Glanz eines willkürlichen Pragmatismus möge nicht auch uns irreführen. Um unseren weiteren Operationen eine feste Basis zu geben, verschaffen wir uns zuerst volle Gewißheit über den Hohenpriester, der in den talmudischen Quellen Simon der Fromme genannt wird.

Wenn Ewald, der den mischnischen Simon noch für Simon I. hält, sagt, daß »Simon der Gerechte« in der Mischna nicht als Hoherpriester gerühmt werde¹⁾, so irrt er offenbar sehr. Gerade als Hoherpriester wird Simon in der Mischna²⁾ und in der ganzen talmudischen Litteratur³⁾ gerühmt und gefeiert. Die Sage verherrlicht ihn als das Ideal eines Hohenpriesters; die Zeit seines Pontificates wird für die Periode des zweiten Tempels als die klassische Zeit des Priesterdienstes im Heiligthume des Herrn dargestellt⁴⁾. Auf den Tempel und den Cultus beziehen sich auch die mannigfaltigen Wunder, die von Simon und seiner hochbegnadeten Zeit erzählt werden⁵⁾. Alles dies weist darauf hin, daß man sich das Hochpriesterthum Simon's von ungewöhnlichem Glanze umstrahlt dachte. Aber auch sonst ist Simon ein

1) Gefch. IV 307.

2) Para 3, 5.

3) T. Naf. IV 289. b. daf. 4 b. Ned. 9 b. Joma 69 a. Meg. Taan. IX.

4) T. Sota XIII 319. Joma 39 b.

5) Jer. Joma 6, 3 f 43^e₄₉ b. 39 a. T. Sota daf. Men. 109 b.

Günstling der Sage. Ohne auf die Einsprache der kalt rechnenden Chronologie zu achten, läßt ihn dieselbe bei Ereignissen mitwirken, die durch eine Kluft von Jahrhunderten von einander getrennt sind, und verleiht ihm dann wie zur Belohnung ein Pontificat von vierzig Jahren¹⁾!

Nun versteht es sich zwar einerseits von selbst, daß es vergebliche Mühe wäre, für jede Specialität der Sage eine historische Rechtfertigung suchen zu wollen. Andererseits muß aber die kühnste Skepsis eingestehen, daß eine Persönlichkeit, mit der sich die Volksfage so angelegentlich und mit so sichtbarer Vorliebe beschäftigt, eine geschichtliche, ja eine eminente Persönlichkeit sein müsse.

Letzterer Umstand wird besonders dem einleuchten, der die Natur und Beschaffenheit der talmudisch-historischen Nachrichten genau kennt. Dieselben sind nämlich nur dem geringsten Theile nach aus schriftlichen Quellen geflossen. Größtentheils liegt ihnen traditionelle Erinnerung zu Grunde. Die talmudischen Erzählungen sind der Ausdruck der im Munde des Volkes lebenden Geschichte. Das Gedächtniß des Volkes, eines jeden Volkes, belästigt sich aber bekanntlich nicht mit vielen historischen Namen. Es genügt ihm, das Andenken einiger Auserwählten festzuhalten, die auf ihre Zeit mächtig eingewirkt und sich durch ihre Thaten dem Gedächtnisse ihrer Nation tief eingeprägt haben. Die Namen solcher Heroen sind dann der Nachwelt »Nägel an einem festen Platze, woran sie hängt alle Herrlichkeit, Sprößlinge und Nachwüchfige, auch allerlei kleine Geräthe, von Geräthen der Becken bis zu den Geräthen der Krüge²⁾.« Denn der Volksgeist versteht die Geschichte seiner Helden mit allerlei Anekdoten zu würzen, in denen wenn auch nicht historische doch häufig psychologische Wahrheit liegt. Legt man nun diesen Maßstab an das, was die Geschichte von Simon I. und

1) Meg. Taan. IX. XI. Wajikra r. 13 Ende. 21 Ende. j. Joma 1, 1. f 38^c₁₀. 5, 3 f 42^c₂₅. b. 9 a. 39 a.

2) Jefaj. 22, 23. 24.

Simon II. erzählt; und die Sage von Simon dem Frommen dichtet, so wird man sich unmöglich mit dem Gedanken befreunden können, daß Letzterer mit einem der Ersteren identisch sei. Sollte also nicht der Versuch gerechtfertigt sein, das Verhältniß der talmudischen Litteratur zu Simon III., dem Hasmonäer, näher zu betrachten? —

10. SIMON DER HASMONÄER.

113

Auf dem herkömmlichen Standpunkte kann von einem solchen Verhältnisse gar nicht die Rede sein, da sich über Simon den Hasmonäer in den talmudischen Quellen gar nichts findet. Dieses Stillschweigen ist aber viel zu auffallend, als daß es nicht erklärt zu werden verdiente.

Im ersten Makkabäerbuche wird Simon der Hasmonäer als der größte unter den großen Söhnen Matatia's dargestellt. Er vollendet die Befreiung Israel's. Er ist der Schöpfer einer glücklichen Zeit, ein Priesterfürst, der sich im Kriege und im Frieden mit unsterblichem Ruhme bedeckt. Indem der Geschichtschreiber, ein Zeitgenosse, die Regierungszeit Simon's schildert, treten ihm unwillkürlich die Bilder der alten Geschichtsbücher vor die Seele, und er erzählt, daß während der Herrschaft Simons ein Jeder unter seinem Weinstocke saß und unter seinem Feigenbaume, von Niemand gestört¹⁾. Besonders wird seine Gerechtigkeit, seine Wohlthätigkeit, sein Eifer für des Herrn Heiligthum hervorgehoben. Er unterstützte die Armen seines Volkes, wachte über das Gesetz, . . . verherrlichte das Heiligthum und vermehrte dessen (Geräthe²⁾). « Und solch ein Priesterfürst, solch ein Vater des Vaterlandes, soll aus dem Gedächtnisse der Nachwelt gänzlich geschwunden sein? Ist dies auch nur denkbar?

Geiger glaubt entdeckt zu haben, daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuches »der Reichshistoriograph der hasmonäischen Dynastie,« war³⁾. Möglich. Allein die offenkun-

1) 1. Makk. 14, 12.

2) Daf. 14, 15.

3) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. S. 206.

digen und unleugbaren Verdienste Simon's, — die Vollendung der Unabhängigkeit Juda's, die Erweiterung der Reichsgrenzen, die Befestigung wichtiger Plätze, die Verherrlichung des Tempels und die Ausübung des Münzrechtes, — bleiben selbst bei der strengsten Beurtheilung groß und eclatant genug, um es unbegreiflich zu finden, wie Simon aus der nationalen Erinnerung, welche durch die talmudische Litteratur repräsentirt wird, so spurlos verdrängt werden konnte. Dies bleibt auch dann unerklärt, wenn man, ganz abgesehen von dem ersten Makkabäerbuche, nur den Bericht des Josephus ins Auge faßt. Dieser zieht bekanntlich die Geschichte Simons ¹¹⁴ sehr in's Kurze; wahrscheinlich lag ihm die Relation des ersten Makkabäerbuches nicht vor. Aber auch das, was Josephus erzählt¹⁾, hätte hinreichend sein müssen, um dem Priesterfürsten Simon ein unverwüthliches Andenken im Herzen seines Volkes zu sichern.

Uebereinstimmend mit dem ersten Makkabäerbuche erzählt²⁾ nämlich Josephus, es habe mit Simon eine neue Aera begonnen, was durch die Zeitbestimmung auf den Münzen, die Simon prägen ließ, und von denen sich verhältnißmäßig nicht wenige in europäischen Münzcabinetten vorfinden, vollkommen bestätigt wird. Und ein Herrscher, mit dem eine neue Aera begann, soll in der Folge gänzlich vergessen worden sein? —

Die Hasmonäerfamilie büßte allerdings durch ihre jüngeren Sprossen die Popularität ein, welche die älteren Glieder derselben mit so vielem Rechte genossen hatten. Doch damit ist das Schweigen der talmudischen Quellen von Simon durchaus nicht erklärt, vielweniger gerechtfertigt. Denn wenn sein Sohn Johann Hyrkan, trotz seines Uebertrittes zum Sadducäismus, doch nicht aufhörte, im Gedächtnisse kommenden Geschlechter fortzuleben; wie konnte Simon darin zu leben aufhören, nachdem er allen seinen Zeitgenossen ein Gegenstand ungetheilter Verehrung gewesen war? Wie kommt

1) Antt. XIII. 6 und 7.

2) 13, 42.

es, daß der sonst geschichtskundige R. Jochanan für Simon I. oder II. ein Wort würdigender Erinnerung hat, und über den großen Hasmonäer stillschweigend den Stab bricht¹⁾?

Alle diese Schwierigkeiten verschwinden vor der Entdeckung, daß der im Talmud verherrlichte Simon der Fromme kein anderer ist, als Simon der Hasmonäer.

11. NÄHERE BEGRÜNDUNG.

193

Die Identität Simon's des Hasmonäers und Simon's des Frommen gehört zu denjenigen Entdeckungen, welche nur ausgesprochen zu werden brauchen, um sich der Zustimmung und des Beifalls der Kundigen zu erfreuen, denn nur im Lichte dieser Entdeckung wird es jedem unbefangenen Blicke klar, warum die Sage den frommen Simon zu ihrem Lieblinge erkoren, und ihn zum ersten und vorzüglichsten Repräsentanten des Glanzes der zweiten Tempelperiode gemacht hat. Die sichtbaren Erfolge, von denen Simon's Thaten begleitet waren, erheben denselben über alle seine Vorgänger. Die einmüthige Anerkennung, die ihm gezollt wurde, ward keinem seiner Nachfolger zu Theil. Schon sein heldenmüthiger Sohn, Johann Hyrkan, verscherte die Gunst eines Theiles der Nation, indem er sich in späterem Alter den Sadducäern anschloß. Simon der Hasmonäer wurde der David der zweiten Tempelperiode; und je tiefer seine Nachfolger in der öffentlichen Meinung sanken, desto glanzvoller wurde die Krone, die auf seinem Haupte strahlte. Alles dies wird der intuitiven Geschichtsbetrachtung desto klarer und unzweifelhafter, je mehr sich dieselbe in die damaligen Zeitverhältnisse vertieft, und die Beziehung der talmudischen Quellen zu denselben kennen gelernt hat.

Was die Richtigkeit unserer Entdeckung in nicht geringem Maße bestätigt, ist der Umstand, daß dieselbe — nicht ganz neu ist! Schon de Rossi ahnte, daß auch der Hasmonäer Simon »der Fromme« genannt wurde²⁾. Da er aber auf

¹⁾ Joma 9 a.

²⁾ Meor Enajim 147 b.

seinem Standpunkte in den von ihm benützten Quellen die
 194 zwei verschiedenen Elemente, Geschichte und Sage, nicht
 unterscheiden konnte, so war er geneigt, den hasmonäischen
 Simon zu einer Art von Doppelgänger des ältern Simon zu
 machen, und zwei Fromme Namens Simon anzunehmen. Wir
 haben dies nicht nöthig, indem die Annahme viel näher
 liegt, daß die chronologische Erinnerung getrübt wurde, so
 daß schon Josephus in Verlegenheit war, für den in der
 Volkslage verherrlichten frommen Simon den geschichtlichen
 Hohenpriester zu finden. Chronologische Rücksichten mochten
 seine Wahl auf Simon I. gelenkt haben, wiewohl ähnliche
 Rücksichten dem Verfasser des Breviarium Simon II. empfahlen.
 Vergebliches Rathen und Suchen! Die Sage unterwirft sich
 nicht der Chronologie. Sie geht auch gar nicht darauf aus,
 die Folge der Zeiten zu lehren. Ohne sich um Zeiten und
 Zahlen zu bekümmern, hält sie über ihre Heroen Gericht,
 indem sie den Einen mit Liebe erhebt, den Andern ohne
 Schonung erniedrigt. Und wie hoch oder wie tief eine
 historische Persönlichkeit in der Meinung des Volkes gestanden
 habe, erfahren wir von ihr oft besser, als von gelehrten
 Geschichtschreibern und Chronologen.

Da nun Simon der Hasmonäer aus dem Priesterge-
 schlechte Jojarib's stammte, so wird die Hypothese, als bedeute
 »Zaddik« so viel als Zadokite oder Abkömmling Zadok's
 von vornherein unhaltbar. Wenn Geiger gegen die gewöhn-
 liche Auffassung des »Zaddik« geltend macht, daß bei aller
 Verherrlichung, in der Simon strahlt, keineswegs Züge beson-
 derer Gerechtigkeit von ihm erzählt werden¹⁾; so hat er
 übersehen, daß der jüngere Hebraismus nicht den Gerechten,
 sondern den Frommen »Zaddik« nennt. Auch von dem
 ägyptischen Josef erzählt die Schrift keine Züge besonderer
 Gerechtigkeit; und doch wird Josef schlechthin der Zaddik,
 d. i. der Fromme, genannt²⁾.

¹⁾ Urfschrift 30.

²⁾ Joma 35 b. Ketub. 111 a. und a. a. St.

12. DIE GROSZE VERSAMMLUNG.

Der so lange ohne Erfolg gesuchte Simon der Fromme wäre nunmehr gefunden. Er soll zu den »Männern der großen Versammlung« gehört haben. Haben wir Kunde von einer zu jener Zeit abgehaltenen großen Versammlung? — Allerdings! Das erste Makkabäerbuch berichtet wie folgt:

»Als aber das Volk diese Dinge (die Thaten Simon's) hörte, sprachen sie: Welchen Dank sollen wir Simon und seinen Söhnen erweisen? Denn er und seine Brüder und das Haus seines Vaters haben sich tapfer gezeigt, die Feinde Israels bekämpft und von ihm abgewehrt, und ihm die Freiheit begründet. Und sie schrieben auf eherner Tafeln, welche sie an Säulen befestigten auf dem Berge Zion. Und dieses ist die Abschrift der Schrift: Am achtzehnten Elul des hundertzwei und siebenzigsten Jahres; dieses ist das dritte Jahr des Hohenpriesterthums Simons in Israel, in einer großen Versammlung der Priester und des Volkes und der Häupter des Volkes und der Aeltesten des Landes, ward uns kund gethan: Sintemal häufig Kriege im Lande ausgebrochen sind, haben sich Simon, Sohn des Mattathias von den Söhnen Jaribs, und seine Brüder der Gefahr hingegeben, und den Feinden unsres Volkes Widerstand geleistet, um ihr Heiligthum und Gesetz zu erhalten, und mit großem Ruhm ihr Volk verherrlicht. Und Jonathan versammelte sein Volk, und ward ihr Hoherpriester, und wurde zu seinem Volke versammelt. Und ihre Feinde beschloffen, in ihr Land einzufallen, um dasselbe aufzureiben, und die Hand nach ihrem Heiligthum auszustrecken. Da stand Simon auf und kämpfte für sein Volk, und wendete einen großen Theil seines Vermögens auf, um die Kriegsleute seines Volkes zu bewaffnen, und ihnen Sold zu geben. Und er besetzte die Städte Judäa's und Bethzur an den Grenzen Judäa's, wo vordem die Waffen der Feinde gelegen waren, und er legte eine Besatzung von jüdischen Männern hinein. Und er besetzte Joppe am Meere, und Gafara an den Grenzen Asdods, wo die Feinde zuvor wohnten, und er setzte Juden dahin, und verfuhr sie mit Allem,

was zu ihrem Wohlbefinden nöthig war. Da nun das Volk die Thaten Simons gesehen, und den Ruhm, welchen er seinem Volke zu schaffen bedacht gewesen, so haben sie ihn zu ihrem Anführer und Hohenpriester gewählt, weil er dieses Alles gethan, und um der Gerechtigkeit und Treue willen, 196 die er seinem Volke bewahrt, und weil er sich bestrebt hat, sein Volk auf jede Weise zu erheben. Und in seinen Tagen gelang es durch seine Hände, die Heiden aus ihrem Lande zu vertilgen, und die in der Stadt Davids zu Jerusalem, welche sich eine Burg errichtet, aus der sie auszogen und Alles rings um das Heiligthum besleckten, und eine große Niederlage anrichteten an dem heiligen Orte. Und er legte jüdische Männer hinein, und besetzte sie zur Sicherheit des Landes und der Stadt, und erhöhte die Mauern Jerusalems. Und den König Demetrius bestätigte ihm gleichfalls das Hohepriesterthum. Und er machte ihn zu einem seiner Freunde, und verherrlichte ihn mit großer Ehre. Denn er hatte gehört, daß die Juden von den Römern Freunde und Bundesgenossen und Brüder genannt worden, und daß sie den Gesandten Simons ehrenvoll begegnet waren. Und daß die Juden und ihre Priester beschloffen, daß Simon Anführer und Hoherpriester sein solle in Ewigkeit, bis ein wahrhafter Prophet aufstehen würde. Und daß er ihr Feldherr sein und Sorge für das Heiligthum tragen sollte, indem er Aufseher über seine Werke, über das Land, über die Waffen und über die Festungen bestelle. Und daß er für das Heiligthum Sorge tragen, und Alle ihm gehorchen, und daß in seinem Namen alle Urkunden im Lande geschrieben werden, und daß er in Gold und Purpur sich kleiden solle. Und keinem von Volke und von den Priestern sollte es erlaubt sein, etwas hievon umzu stoßen, seinen Befehlen zu widersprechen, eine Versammlung ohne ihn im Lande zu berufen, sich in Purpur zu kleiden, und eine goldne Spange anzulegen. Wer aber immer dagegen handelte, oder etwas hievon umstoßen würde, der sollte schuldig sein. Also hat das ganze Volk beschloffen, solches dem Simon zu bestätigen und zu thun. Und Simon nahm es an, und willigte ein, das Hohepriesterthum zu

übernehmen, und Feldherr und Volksoberhaupt der Juden und Priester zu sein, und Allen vorzustehen. Und diese Schrift befahlen sie auf eiserne Tafeln einzugraben, und diese an der Mauer des Heiligthums aufzustellen, an einem sichtbaren Orte, die Abschrift davon aber in die Schatzkammer zu legen, damit Simon und seine Söhne sie hätten¹⁾.«

Die Wahl Simon's zum Priesterfürsten war also das ¹⁹⁷ Werk einer *συναγωγή μεγάλη* = סנהדרין גדולה! Denn daß jene Worte der griechischen Uebersetzung aus diesen des Urtextes geflossen seien, kann nicht bezweifelt werden. Und so hätten wir denn auch die Spuren der großen Versammlung entdeckt, nach denen man so lange gefragt und geforscht hat.

13. DER 18. ELUL.

Ob die Wahlversammlung selbst sich eine große nannte, läßt sich allerdings nicht mit voller Gewißheit behaupten. Es ist nämlich noch streitig, ob die angeführte Wahlurkunde buchstäblich copirt, oder als freie Reproduction des Erzählers zu betrachten sei. Jenes hat in neuester Zeit Ewald²⁾, dieses (Grimm³⁾) zu vertheidigen gesucht. So viel ist indes gewiß, daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuches, welcher unter Johann Hyrkan oder kurz nach dessen Tode schrieb, die Versammlung als eine große bezeichnet habe.

Wären nun ähnliche große Versammlungen an der Tagesordnung geblieben, so hätte die Wahlversammlung Simon's eine eigene, sie von anderen Versammlungen unterscheidende Benennung erhalten. Da aber in der Folge die Volksversammlungen außer Brauch kamen; da Simon's Enkel, Juda Aristobul, sogar das königliche Diadem auf sein Haupt setzte, ohne vorher eine Versammlung einzuberufen⁴⁾: so kann es nicht auffallen, daß die Versammlung, welche im ersten Makkabäerbuche eine große Synagoge genannt wird, in der Folge καὶ ἐξοχήν

¹⁾ 1. Makk. 14. 25—49.

²⁾ Gefch. IV. 387 der 2. Ausg.

³⁾ Exeg. Hndb. 1. Makk. 14, 49.

⁴⁾ Jos. Antl. XIII. 11, 1.

die große Verfammlung genannt wurde. Der Name bedurfte keiner weitem Erklärung. Jedermann wußte, daß die Wahlversammlung darunter verstanden werde. Als später das erste Buch der Makkabäer in Vergessenheit gerieth, vergaß man auch die Wahlversammlung Simon's, und rückte die von derselben vorhandenen Nachrichten, in die Zeit Nehemja's¹⁹⁸ hinauf¹). Und da man nicht mehr wußte, daß die große Synode der großen Zahl ihrer Mitglieder wegen ihren Namen erhalten hatte, suchte man sich ihre »Größe« durch ihre großartige Wirksamkeit zu erklären. Die Versammlung war groß, sagte man, weil durch sie die ehemalige Größe hergestellt wurde²).

Etymologisch ist nun diese Ableitung zwar nicht zu rechtfertigen; nichtsdestoweniger scheint sich darin eine Erinnerung auszusprechen, welche der historischen Grundlage durchaus nicht entbehrt. Denn in der That war es jene Versammlung, welche in der zweiten Tempelperiode die alte Größe restaurirte. Und so sind wir berechtigt auszusprechen: die Männer der großen Synode, denen in der talmudischen Litteratur eine so nachhaltige heilsame Wirksamkeit zugeschrieben wird, sind die Mitglieder der großen Versammlung, welche am 18. Elul des Jahres 172 der seleucidischen Aera, 140 v. Chr. in Jerusaleum Simon den Hasmonäer zum erblichen Priesterfürsten wählte.

14. DIE PROPHETEN.

Die beiden enge zusammenhängenden Entdeckungen, nach welchen die große Versammlung des Talmuds mit der des ersten Makkabäerbuches, so wie der talmudische Hohepriester Simon mit dem hasmonäischen Priesterfürsten gleichen Namens als identisch zu betrachten sind, stehen zu Allem,

1) Joma 69 a. Vgl. Grätz in Frankels Mntfchr. 1857 31.

2) j. Meg. 3, Ende. Vgl. b. Joma 69 a. Der Ausdruck גדולה dürfte in ersterer Stelle so viel als großes, hohes Ansehen bedeuten, s. Erub. 13 b. Meg. 13 b. Sebach 102 a. Sanh. 14 a. Es könnte vermuthet werden, daß man ursprünglich gedullah sprach.

was in neuester Zeit über die Verflammung und über Simon den Frommen gesagt wurde, im entschiedensten Widerspruch. Es ist daher natürlich, daß die herkömmliche Anschauung ihre Positionen nicht sogleich aufgeben, und sich nicht ohne weiteres zurückziehen wird. Umfomehr liegt es uns ob, unsere Ansicht zuvörderst gegen jeden Einwurf sicher zu stellen, um dann deren Wahrheit und Richtigkeit im ganzen Verlaufe jener Zeiten nachzuweisen.

Zunächst dürfte aus der unmittelbaren Verbindung, in welche Propheten mit den Männern der großen Synode gesetzt werden, ein Einwand herzuleiten sein. Wo findet sich eine Spur von Propheten, mit denen die Wähler Simon's des Hasmonäer's verkehren konnten?

Wollten wir die Richtigkeit und Haltbarkeit unserer Entdeckung von neueren kritischen Resultaten abhängig machen, welche selbst noch der Bestätigung bedürfen, so würden wir diesen Einwand durch folgende Betrachtung zu beseitigen versuchen.

Wahr ist es allerdings, daß man schon im talmudischen Zeitalter die Reden Maleachi's als die letzten Kundgebungen des Prophetismus betrachtete¹⁾. Während der syrischen Verfolgung klagte man jedenfalls über den Mangel des prophetischen Wortes; und die Wahl Simon's wurde ausdrücklich für provisorisch erklärt, »bis ein zuverlässiger Prophet auftreten würde²⁾.« Allein schon Nachman Krochmal sah sich durch seine tief eingehenden Forschungen genöthigt, die talmudische Nachricht vom Erlöschen der Prophetie dahin zu beschränken, daß zwar die Reihe der öffentlich redenden und wirkenden, allgemein anerkannten Propheten mit Maleachi geschlossen wurde; daß aber das Wort des Herrn sich auch ²⁰⁰ nachher einzelnen Auserwählten im Stillen kundthat, und daß diese Gottesmänner nicht unterließen, die ihnen gewordenen Offenbarungen aufzuzeichnen³⁾. Solche prophetische

1) Joma 9 b und die Parallelst.

2) 1. Makk. 14. 41.

3) More 111 ff.

Aufzeichnungen aus der Zeit der Syrerherrschaft will Krochmal im Propheten Secharjah entdeckt haben. Wolf Meier gab schon vor zwanzig Jahren zu verstehen, daß er die letzten Stücke des Jesaja (63—66) für hasmonäisch halte¹⁾. Ewald, der davon keine Kunde hatte, bekennt doch merkwürdigerweise, daß in diesem »Anhange«, wie er die erwähnten jesajanischen Stücke nennt, »die ganze Art der Darstellung schon merklich abweichend ist«, was darauf hindeute, daß »in der Zwischenzeit die Geschichte im Großen sich weiter entwickelt haben muß²⁾!« Die gesuchten Propheten wären also mit ziemlich leichter Mühe gefunden. Und wäre auch die Nachricht von den »120 Alten, unter denen mehr Propheten waren³⁾«, als historisch anzusehen, so wüßten wir nicht nur Ort und Jahr und Tag der großen Versammlung, sondern auch die Zahl ihrer Mitglieder genau anzugeben! Solcherge- stalt fiel es auch nicht mehr auf, wie sogar die Sugoth oder Duumviri, deren Wirksamkeit unter dem Sohne Simon's des Hasmonäers, Johann Hyrkan, ihren Anfang nimmt, mit den Propheten in Verbindung gebracht werden⁴⁾! — Josephus ist in religionsgeschichtlichen Fragen kein zuverlässiger Führer, da er nicht selten seine Combinationen an die Stelle überlieferter Thatfachen setzt. Beachtung verdient es aber immerhin, daß er trotz seiner Meinung, der Bibelkanon sei schon unter Artaxerxes Langhand geschlossen worden, dennoch auch von einer spätern, zwar nicht genau bekannten Aufeinanderfolge der Propheten (*προφητῶν διαδοχή*) spricht⁵⁾, und sogar dem Johann Hyrkan die Gabe der Prophetie beilegt⁶⁾!

Wir geben über alle diese Conjecturen kein entscheiden-

1) Einl. zum Jesaj. 11 b.

2) Die Proph. d. A. B. II 409, 476.

3) Meg 17 b.

4) M. Pea 2, 6.

5) Contra Ap. 1, 8.

6) Antl. XIII. 10, 7.

des Urtheil ab¹⁾. Unsere Meinung von der großen Synode und Simon dem Frommen hängt davon nicht ab. Denn die erste Mischna der Vätersprüche will die Repräsentanten der Thora in den verschiedenen Epochen namhaft machen, und es ist mit der Aufeinanderfolge nicht genau zu nehmen. So läßt auch Zunz die große Versammlung im dritten Jahrhundert v. Chr. ihre Thätigkeit entfalten, ohne deshalb die herkömmliche Vorstellung vom Erlöchen der Prophetie aufzugeben.

15. JOSZE BEN JOESER.

»Joße ben Joefer — berichtet Frankel — war eine hervorragende Persönlichkeit in den Tagen des makkabäischen Religionskampfes. Er starb als Märtyrer, und besiegelte den Glauben dem verrätherischen Hohenpriester Alkymus gegenüber mit seinem Blute²⁾.« Verhielte sich dies nun wirklich also, so müßten Joße's Vorgänger, Antigonus der Sochite und Simon der Fromme vor dem makkabäischen Religionskampfe gelebt haben. In die vormakkabäische Zeit müßten wir demnach auch die große Synode verlegen. Solchergestalt wären wir genöthigt, alle Resultate unserer Forschung als unhaltbar aufzugeben!

Allein Frankel hat für seine Darstellung kein anderes Zeugniß, als eine Legende im Midrasch³⁾, deren historischer Charakter erst nachgewiesen werden müßte. Und gesetzt, dies wäre geschehen, so müßte noch für die Identität des mischnischen Joße mit dem des Midrasch ein gültiges Zeugniß beigebracht werden. Dies dürfte aber umfoweniger geschehen, als der Midrasch, indem er seinem Joße den Titel

* 1) Doch möge hier die Bemerkung gestattet sein, daß es zur Erklärung des fraglichen jesajanischen Stückes kaum ein besseres Hülfsmittel geben dürfte, als das 1. Makkabäerbuch. Vgl. z. B. Jesaj. 63, 8 und 1. Makk. 1, 39. 3, 45. 51; Jesaj. 64, 4. und 1. Makk. 2, 19—27; Jesaj. das. 9 und 1. Makk. 3, 45. 1, 31.

²⁾ Mntfchr. I 405.

³⁾ Ber. r. 65, 22 Romm.

Rabbi vorsetzt, deutlich genug zu verstehen giebt, daß er einen andern, einer viel spätern — etwa der hadrianischen — Zeit angehörenden Joße im Sinne hat. Den Namen der älteren, vor der Zerstörung des zweiten Tempels lebenden Autoritäten wird nämlich gar kein Titel vorgesetzt; sie werden einfach bei ihrem Namen genannt. Merkwürdig ist es, daß Joßi, während er das Kriterium des Rabbititels in Beziehung auf die Mischna Edujoth 8, 4. geltend macht, und hier daher einen jüngern Joße findet, gleichwohl in der Midrasch-Legende den Titel übersieht, und dieselbe auf den ältern Joße bezieht¹⁾. Gegen den Schluß der Legende ist allerdings der Titel ausgefallen; darauf ist aber kein Gewicht zu legen. Auch in manchen Mischna-Ausgaben fiel das Rabbi aus, was sich sehr leicht aus dem Umstande erklärt, daß den Abschreibern ein Joße ohne Titel aus den Vätersprüchen geläufig war. Frankel identificirt zwar auch den Joße der Edujoth-Mischna mit dem ältern Synedrialhaupte; das Irrige dieser Identification ist aber schon aus dem Tadel zu ersehen, welcher denselben über Joße ausgesprochen wird (יבוי שריא). Ein so harter Tadel hätte Joße ben Joefer I., der als chasidäischer Priester gerühmt wird²⁾, unmöglich treffen können. Ein gleiches, tadelndes Urtheil traf in späterer Zeit allerdings R. Jehuda, den Mischnasammler³⁾; gegen diesen hatte sich aber schon bei Lebzeiten eine Opposition gebildet, die, so
 203 vorsichtig sie auch in ihren Aeußerungen war, sich doch zuweilen Luft zu machen pflegte⁴⁾. Die Rüge über Joße ben Joefer I. bliebe aber auch dann ungerechtfertigt, wenn man sie seinen Zeitgenossen in den Mund legen wollte.

Das wahre Zeitalter Joße ben Joefer's ist dagegen auf die klarste Weise aus der Ueberlieferung zu erkennen, welche die Einsetzung der Paare oder (שנים) auf Johann Hyrkan zurückführt⁵⁾. Zunz hat auf letztern Umstand zuerst aufmerk-

1) Gesch. d. Judenth. I 125.

2) Chag. 18 b.

3) J. Sabb. 1, 4 f 34₂₁.

4) S. Abr. Krochmal in he-Chaluc II 85.

5) J. M. Scheni Ende und j. Sota 9, 11 f 24₆₈.

sam gemacht¹⁾. Von chronologischen Vorurtheilen befangen, zieht Frankel die Thatfache in Zweifel, ohne jedoch gegen die Beweisstellen eine gegründete Einwendung machen zu können, als die, daß dieselben einen andern, als den bei Zunz angegebenen Sinn zu haben scheinen²⁾! Die Beweisstellen führt auch Jost an; bemerkt aber dagegen, daß in Aboth I. die Paare als altherkömmlich anerkannt werden³⁾! Seltfame Berufung! —

Wann die Paare eingesetzt wurden, wird in den Quellen genau angegeben; die Namen derselben werden der Reihe nach genannt. Was berechtigt zu der Annahme, daß jene Zeitbestimmung der Namenreihe widerspreche? Eine gesunde Kritik schließt umgekehrt: Johann Hyrkan hat die Duumviri eingesetzt, Joße ben Joefer war also sein Zeitgenosse. Joße's Vorgänger, Antigonus, war mithin ein Zeitgenosse des Vaters Hyrkan's, Simon's des Hasmonäer's. So kann aber auch die große Versammlung keine andere gewesen sein, als die, welche Simon zum Priesterfürsten wählte. Der Sage, daß Joße's Sohn Hyrkan's Enkelin, die Tochter des Alexander Jannäus, gehehlicht habe⁴⁾, steht also keine chronologische Schwierigkeit entgegen, und Geiger⁵⁾ hatte so ziemlich Recht, als er Joße ben Joefer und Joße ben Jochanan unter Alexander Jannäus leben ließ.

16. DIE PARALLELSIRUNG DER ZEITEN.

204

Wir haben bereits darauf hingedeutet, daß wir uns des »Lapidarstils der talmudischen Historik« nicht sonderlich zu freuen vermögen. Der Stil wird aus dem Geiste seines Urhebers mit Absicht erzeugt. Wer ohne die Intention, Geschichte zu erzählen, Aeußerungen fallen läßt, welche den Scharf sinn eines Andern auf die Spur gewisser Thatfachen führen, der

1) Gottesd. Vortr. S. 37.

2) Mntfchr. I. 409.

3) Gesch. d. Judenth. I 124. Anm. 3.

4) B. Bathra 133 b.

5) Lefeb. Nr. 36.

wird wohl wegen der kunstvollen Kürze seiner geschichtlichen Darstellung nicht gepriesen werden können. Von einem Lapidarstile der talmudischen Historik kann ebenfowenig die Rede sein, als von talmudischer Historik überhaupt. Historik ist die dem Talmud gänzlich fremde Kunst der Geschichtserzählung. Die im Talmud zerstreuten Geschichten sind, wie bereits auseinandergesetzt wurde, populäre Mittheilungen, die aus der Quelle der Tradition fließen. Wie sie kein gelehrtes Quellenstudium verrathen, so haben sie auch durchaus nicht das Gepräge kunstvoller Historiographie. Damit wollen wir aber nicht behaupten, daß nur die erzählenden Stücke im Talmud historischen Stoff enthalten. Vielmehr bekennen wir gerne, daß die talmudische Litteratur auch in ihrem nicht erzählenden Theile zahlreiche Andeutungen enthält, die wie Lichtstrahlen das Dunkel mancher historischen Specialität erleuchten. Den geschichtlichen Hintergrund derselben aufzufinden, ist jedoch häufig keine leichte Aufgabe.

Einen solchen Hintergrund hat aber jedenfalls die Erinnerung, welche die Zeit der großen Versammlung mit der Zeit des Königs Hiskia¹⁾ und mit der hadrianischen Märtyrerepoche²⁾ parallelisirt. Erstere Parallele ist nicht nur deshalb treffend, weil die Nation in beiden Epochen, die neben einander gestellt werden, aus drohenden Gefahren gerettet wurde, sondern auch wegen des religiösen Aufschwunges, welcher beide Epochen verherrlicht. Hiskia, den schon die heilige Geschichte als einen der herrlichsten Fürsten schildert, welche David's Thron zierten, wird besonders in der talmudischen Litteratur als Restaurator der Thora im weitesten
 205 Umfange dargestellt. Die Tage Hiskia's und Simon's des Hasmonäers blieben aus gleichem Grunde auf der Tafel nationaler Erinnerung eingegraben.

Noch treffender ist die Parallele zwischen der hasmonäischen und barokochbäischen Zeit. Der Preis, um den gekämpft wurde, war dort wie hier derselbe; auch die Todes-

¹⁾ Ber. r. 35, 2 Romm.

²⁾ Midr. Tehill. 36.

verachtung der Märtyrer blieb dieselbe dort und hier. Durch den ungleichen Erfolg wird die Gleichheit des Wollens, der Aufopferung und Hingebung nicht aufgehoben. Die Verwandtschaft der syrischen und römischen Märtyrerzeit konnte insbesondere im Gedächtnisse des Volkes nicht verwischt werden. Setzt man an die Stelle der hasmonäischen Epoche die Zeiten, denen die große Synode bisher zugewiesen wurde, so ist die Parallelisirung unerklärlich. Denn wie konnte man zwischen den ruhigen Zeiten Efra's, Simon's I. oder Simon's II. und den stürmischen Tagen des hadrianischen Krieges eine Aehnlichkeit und Verwandtschaft entdecken? —

17. DIE BENENNUNG K'NESZETH.

Auf die wirkliche Zeit der großen Synode hätte schon der Name כנסת führen können. In der Chronik, den Büchern Efra und Nehemja wird, wo von Volksversammlungen die Rede ist, noch die althebräische Wurzel כנס gebraucht¹⁾. Die Versammlung selbst heißt nicht כנסת sondern קהל²⁾. Hätte die große Synode der persischen Zeit angehört, so wäre sie קהל גדול oder allenfalls אספה גדולה genannt worden, und die Nachwelt hätte die Kunde von ihr unter dieser Benennung erhalten. In der in Rede stehenden Bedeutung bedient sich der Wurzel כנס nur der nachpersische Hebraismus. Dafs auf den hasmonäischen Münzen nicht K'nebeth, sondern חכר gebraucht wird, hat seinen Grund darin, dafs hier nur von dem mitregierenden Senate die Rede ist, wie schon Geiger²⁰⁶ richtig bemerkte³⁾, während die K'nebeth eine größere Volksvertretung umfaßt. Und weil die Laien, welche zu der Standmannschaft⁴⁾ gehörten, sich zu gewissen Zeiten zu gottes-

1) 1 Chron. 15, 4. 19, 17. 2. Chron. 29, 15. 34, 29 Efra 3, 1. Neh. 8, 1. 13, 9, 1. 12, 28.

2) 1. Chron. 13, 4. und a. v. St. Efr. 2, 64. Neh. 5, 13. 7, 66. 8, 2. 17.

3) Urchrift S. 122. Anm.

4) תעבור.

dienstlichen Zwecken zu versammeln¹⁾ pflegten, wurden sie Mitglieder der Versammlung²⁾ genannt. Sie bildeten die Notabeln ihres Bezirkes, deren Eifer in der Beobachtung der religiösen Satzungen anerkannt war³⁾. Das Local, wo sich diese Notabeln versammelten, hieß Versammlungshaus בית המוסד.⁴⁾ Diese Benennung der Synagoge stammt mithin aus einer Zeit, wo der Tempel zu Jerusalem noch in voller Blüthe war.

Der erziehende und wohlthätige Einfluß des babylonischen Exils auf die Zerstreuten Juda's springt so sehr in die Augen, daß derselbe niemals übersehen werden konnte. Alle Geschichtschreiber erkennen an, daß jene schwere Prüfungszeit in der Gefinnung und im Leben der Exulanten eine Umkehr zum Wahren und Guten herbeigeführt habe. »Was alle besseren Könige und die Propheten nicht vollkommen genug hatten erreichen können — sagt Ewald — das vollendete jetzt in kurzer Frist der unerbittliche Ernst dieser Zeiten in der Fremde ohne viel Zuthun der Menschen⁵⁾.«

Die unmittelbare Folge des nunmehrigen tiefen und beständigen religiösen Lebens war die entschiedene Abkehr vom Götzendienste, der Abgötterei und allem heidnischen Wesen. Je schärfer das Bewußtsein der ewigen Wahrheit wurde, desto klarer wurde das Widerfinnige und Verwerfliche der Irrthümer eingesehen, welche mit denselben im Widerspruch standen. »Sogar in der Sprache des Volkes prägten sich allmählig ganz neue Ausdrücke für diesen erst jetzt auf's tiefste in sein Herz dringenden Abscheu gegen alles Heidnische

1) מוסדות Taan. 4. 2.

2) בני המוסד Bechor. 5. 5. T. Bechor. III. 538₂₂ Sabim 3. 2.

3) Dies ergibt sich aus einer sorgfältigen Prüfung der betreffenden Stellen. Geiger's Beschränkung auf Priester ist nicht stichhaltig. Die Worte ולא לחרוזה Sab. 1. c. beweisen, daß nicht von Priestern die Rede sei.

4) S. hierüber die Abhandlung der synagogale Ritus in zweiten Bande.

5) Gesch. IV. 28.

und namentlich gegen den Bilderdienst aus. Das spottende Wortspiel zwischen Elohim und Elilim, »Nichtige, d. i. Götzen«, war zwar in Israel seit Mose's Zeiten herrschend, ²⁹³ aber die heidnischen Götter sämmtlich oder auch einzeln schlechtthin, ja sogar in einfach erzählender Rede (Gräuel, Abſcheu und ähnlich zu benennen, wird herrschend erst in der babylonischen Verbannung¹⁾.«

Dieser Geist blieb während der ganzen persischen Epoche herrschend in Judäa. Zwar war diese Zeit nicht vorübergegangen, ohne die jüdische Denkweise in mancher Beziehung alterirt zu haben; im Wesentlichen blieb indes das religiöse Bewußtsein ungetrübt und die väterliche Sitte unverletzt. Dieselbe religiöse und volksthümliche Integrität behauptete sich auch in den ersten 150 Jahren der griechischen Oberherrschaft. Dabei lebten Juden und Griechen im besten Einverständnisse. Der griechische Leichtfinn und Götzendienst schienen anfangs nicht verführerisch; dagegen wurde die Bedeutung griechischer Cultur und Wissenschaft von Vielen anerkannt. In diesem Geiste scheint der Hohepriester Jason, Sohn Simon's II., gewirkt zu haben. Eigentlichen Verrath an der väterlichen Religion ließ sich erst Menelaos, der nachfolgende Hohepriester, zu Schulden kommen. Menelaos stand an der Spitze der Partei, durch deren Hilfe Antiochus Epiphanes Juda ganz umzugestalten beschloß. Ob nun dieser Beschluß des Syrerkönigs erst zur Reife kam, nachdem er seinen Kriegszug gegen Egypten beendet hatte, oder ob er schon in Rom, wo er als Geißel lebte, den Voratz faßte, seinen bunt zusammengesetzten Staat nach dem Vorbilde des römischen zu einem einheitlichen zu machen: jedenfalls hätte er die Ausführung verschoben, wäre nicht in Juda selbst eine Partei seinen Tendenzen bereitwillig entgegengekommen.

Im Hinblick auf diese Partei konnte man selbst nach der siegreichen Beendigung des Kampfes das in Syrien, Aegypten und Kleinasien blühende Griechenwesen nicht für gefahrlos halten. Die Männer der großen Versammlung be-

1) Dasselbst 32 ff.

trachteten es daher als eine Forderung der Religion und der Vaterlandsliebe, jedem künftigen Abfalle zum Griechenthume
 294 durch wirkliche Maßregeln vorzubeugen. Eine nicht leicht zu lösende Aufgabe! — Der Wonnediens der griechischen Tempel und Altäre hatte einen unaussprechlichen Zauber. Die Götter sollten mehr durch Freuden- als durch Bußtage verfühnt werden. Tänze und heitere Spiele waren mit dem Cultus verbunden. Drei Viertel des Jahres umschlang mit ihren Festen die griechische Lebenslust! Mit solchen Reizen war der יצרא דעבירה ורה ausgestattet.

Dazu kommt noch, daß die höchsten Güter, der Gottesglaube, das heilige Gesetz und die väterliche Sitte, dem bessern Theile der Nation desto theurer geworden waren, je größer die Gefahr gewesen, dieselben zu verlieren. Denn ob auch bei einem unglücklichen Ausgange des Kampfes den Bessergefinnten noch immer der Ausweg offen blieb, in jene Länder auszuwandern, wo zahlreiche Stamm- und Glaubensgenossen sich der freien Uebung ihrer Religion erfreuten; so wäre doch zu jener Zeit dem Judenthume der Lebensnerv abgeschnitten worden, wenn Judäa vollständig gräcisirt worden wäre. Und wie viele religiöse Uebungen waren von dem Besitze des heiligen Landes und des Tempels unzertrennlich!

Durch die blutigen Kämpfe gegen die Syrer wurde die Thora das selbsterrungene, theuerste Eigenthum der Nation. Es ist aber dem Menschen stets das am theuersten, dessen Erringung ihn die meiste Anstrengung und die größte Aufopferung gekostet hat! Hatten also die hasmonäischen Sieger etwas Dringenderes zu thun, als sich und ihren Nachkommen
 295 den Besitz des selbsterrungenen köstlichsten Kleinods zu sichern, und der Hinneigung zu dem verführerischen Griechenthume vorzubeugen? —

Es ist ihnen dies auch vollkommen gelungen. Abfall zum Götzenthume oder zur Abgötterei kommt seit Beendigung des hasmonäischen Krieges nicht mehr vor. Der יצרא דעבירה ורה ist durch die Männer der großen Versammlung vernichtet und für alle Folgezeiten unschädlich gemacht worden. Und die Erinnerung an diese epochemachende Wendung in der

jüdischen Geschichte klingt vielleicht in jener Sage wieder, in welcher die Gefangenmalure des abgöttischen Geistes auf eine so hyperbolische Weise gefeiert wird¹⁾. Die Anlehnung der Sage an einen Schriftvers in Nehemja gehört wohl einer Zeit an, wo die chronologische Folge der Begebenheiten den Wenigsten gegenwärtig war.

19. URSPRUNG DES TALMUDISMUS.

Diese Betrachtung macht es leicht erklärlich, wie sich das Andenken an die Mitglieder der großen Synode mit so unauslöschlichen Zügen in die Tafeln der nationalen Erinnerung eingraben konnte. Die große Versammlung als solche hatte ihr Werk, die Wahl Simon's zum Priesterfürsten, allerdings an einem Tage, am 18. Elul des Seleucidenjahres 172, zu Ende geführt. Von der großen Versammlung als solcher ist auch weiter nicht die Rede; wohl aber von den Männern der großen Versammlung, von jenen frommen Patrioten, welche die Gotteslehre Israel's für alle kommenden Zeiten und Geschlechter gerettet haben. Die Betrachtung ihres Wirkens führt aber zugleich zur Lösung »eines der schwierigsten geschichtlichen Probleme, der Entwicklung nämlich aus dem biblischen Judenthume zum Talmudismus hin²⁾.«

Dieses Problem mußte bis auf den heutigen Tag ungelöst bleiben, weil man für den Uebergang aus dem biblischen Judenthume in das talmudische weder die psychologischen Motive, noch die historischen Analogien aufzufinden vermochte. Jene wie diese sind aber gefunden, sobald man die Zeit in's Auge faßt, wo der hasmonäische Befreiungskrieg sein Ziel ²⁹⁶ erreichte, und die auserwähltesten Männer der Nation oder die Mitglieder der großen Versammlung allen Eifers daran arbeiteten, ihrer Nation die Errungenschaften dieses Krieges zu sichern.

¹⁾ Joma 69 b.

²⁾ Geiger, Urchrift, Vorr. III.

Die Begeisterung des Krieges war mit dem Kriege nicht geschwunden. Die Erbitterung gegen den Feind dauerte fort, auch nachdem derselbe besiegt war. Waren ja Waffen in feinen Händen geblieben, die dem eigenen religiösen und nationalen Leben viel gefährlicher werden konnten, als das schärfste Schwert! Man sah die Nothwendigkeit ein, sich in dem angeerbten Heiligthume zu verschanzen. Und konnte dies auch für den Augenblick nicht durch feste Normen geschehen, so sprach man doch mit dem klaren Bewußtsein, daß in dem religiösen Leben eine neue Periode beginnen müsse, den Grundsatz aus: Machtet einen Zaun um die Thora¹⁾! Also nicht Mikrologie und nicht Werkheiligkeit dictirten diesen Grundsatz, sondern die aus großen Gefahren gerettete religiöse Nationalität. Diese konnte sich nicht befriedigt fühlen, wenn sie den heiligen Boden der Heimath von den Fremden gereinigt sah, auch der heilige, ja heiligere Boden des Glaubens sollte vor dem Eindringen alles Fremden wie durch eine Ringmauer geschützt werden und geschützt bleiben.

20. URSPRUNG DER LITURGIE.

Trotz dieser grundsätzlichen Ausschließung jedes fremden und auswärtigen Elementes war jene Zeit doch weise genug, auch von dem Feinde zu lernen, und sich das anzueignen, was derselbe Gutes und Nachahmenswerthes besaß. Die Männer der großen Versammlung verstanden es, diese Aneignung so zu bewerkstelligen, daß das eigne Erbe der Väter dadurch nicht beeinträchtigt, sondern erst recht befestigt wurde. Und diesem Streben verdankt ein sehr wichtiger Theil unserer Liturgie seinen Ursprung.

Der bessere Grieche unternahm nämlich nie etwas Wichtiges ohne Gebet. Anfang und Ende des Tages, wie der
 297 Schluß der Mahlzeit waren von gottesdienstlichen Formen begleitet²⁾. Während aber der Grieche seine εὐχὴ je nach der Natur des Gegenstandes an verschiedene Gottheiten richtete,

¹⁾ Ab. 1, 1.

²⁾ S. d. Belege bei Hermann Gottesd. Alterth. §. 21.

sollte der Israelite sein Herz immer und überall zu dem »Ewigen, seinen Gotte, dem Könige der Welt« erheben. Die Einführung dieses frommen Gebrauches rührt, wie der geschichtskundige R. Jochanan ausdrücklich berichtet, von den Männern der großen Versammlung her¹⁾. Diese waren vom Geiste wahrer und echter Religiosität so sehr beseelt, daß sie sich nicht scheuten, äußerlich eine fremde Sitte nachzuahmen, weil dem innersten Wesen nach gerade in jeder auszusprechenden Eulogie oder Beracha ein Protest gegen die hellenische Weltanschauung enthalten war.

Dieser Protest trat besonders nachdrücklich bei denjenigen Eulogien hervor, mit welchen der Anblick der Naturerscheinungen und der Genuß der Naturerzeugnisse begleitet wurden. Die hellenische Weltanschauung führte jede Erscheinung und jedes Erzeugniß auf eine eigene Gottheit zurück; sie bevölkerte die ganze Schöpfung mit Göttern aller Art. Die jüdischen Eulogien bilden eine ununterbrochene, fortlaufende, feierliche Einsprache gegen diese Zersplitterung der höchsten Idee Eines Gottes in zahllose Götter; sie feiern in Allem, was die Natur erzeugt und bietet, den Einen, »der da spricht und es geschieht, gebeut und es steht da²⁾!« Wenn der Hellene des Morgens die Eos und den Helios begrüßte, sollte der Israelite sprechen: »Gelobt seiest du Ewiger, unser Gott, König der Welt, Schöpfer des Lichtes und der Finsterniß, Urheber des Friedens, Schöpfer des Alls, gelobt seiest du Gott, Schöpfer des Lichtes³⁾!« — Während der Hellene bei anbrechender Nacht an die Nyx mit ihren schwarzen Flügeln dachte, rief der Israelite aus: »Gelobt seiest du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der den Tag vorüberziehen läßt und die Nacht bringt, gelobt seiest du Gott, der die Abende heraufführt⁴⁾!« Bei Donner und Blitz, beim Sichtbar-²⁹⁸ werden des Regenbogens, beim Anblicke von Bergen und

1) Berach. 33 a.

2) Pf. 33, 9.

3) Dies ist wohl die ursprüngliche Fassung der Beracha.

4) Wir geben auch hier die Fassung, die die ursprüngliche zu fein scheint.

Hügeln, von Meeren, Seen und Flüssen, trat daselbe Verhältniß ein. Der Grieche gab jeder Erscheinung ihren eigenen göttlichen Urheber; der Israelite sah die kindische Thorheit dieser Anschauung ein, und pries in Allem den allmächtigen Herrn der Heerscharen¹⁾.

Derselbe Gegensatz machte sich bei den mannigfaltigen Genüssen des Lebens bemerkbar. Der Grieche glaubte die verschiedenen Gaben, deren er sich erfreute, von verschiedenen Gottheiten zu empfangen; der Israelite pries für Alles den Einen, »der aufthut seine Hand, und Alles, was da lebt, sättiget mit Gnade²⁾.« Wir heben hier nur besonders hervor, daß an die Stelle der Libation, welche bei griechischen Mahlzeiten unter dem Rufe *ἀγαθὸν δαίμονος* und *Διὸς Σωτήρος* gebracht wurde³⁾, beim jüdischen Mahle die Beracha trat: »Gelobt seiest du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der die Frucht des Weinstockes geschaffen.« Und da der 116. Psalm jedenfalls ein hasmonäischer ist, so dürfte die Vermuthung kaum zurückgewiesen werden, daß in den Worten: »Ich erhebe den Kelch des Heils und rufe im Namen des Ewigen⁴⁾,« eine zurückweisende Anspielung auf den »Pokal Jupiters« liege, der bei den Griechen in so hohem Ansehen stand⁵⁾.

Eine nicht minder wichtige Einrichtung als die Berachat war die der Tefilla oder der Gebetsprüche im engeren Sinne. Landshut⁶⁾ erkannte zum Theil schon ihren hasmonäischen Ursprung. Er meinte jedoch dadurch mit der Tradition Widerspruch zu gerathen. Bei der herkömmlichen verwirrten

1) Ber. 9, 1 ff.

2) Pf. 145, 16.

3) S. Wachsmuth Alterthumsk. II 401 §. 118, 102.

4) V. 13.

5) Athen, XI. 466 e. f. bef. 471 d. e. . . . *ἐπιχαλόμενοι εἶλαρον Διὸς σωτήρος*.

6) In dem trefflichen Gebetbuche לַבְּרַכּוֹת Königsb. 1845. S. 53 ff. Vergl. auch das. S. 46 ff.

und rathlosen Chronologie konnte er freilich nicht ahnen,²⁹⁹ daß gerade die Tradition den Ursprung der Tefilla in die hasmonäische Zeit verleihe!

21. THEILNAHME DER GRÖSSEN VERSAMMLUNG AN DER SAMM- 338
LUNG DES BIBELKANONS. RÜCKBLICK AUF DIE SOFERIM. HALACHA
UND AGADA.

Die Männer der großen Synode wären sich ihrer Aufgabe nicht vollkommen bewußt gewesen, wenn sie nicht begeisterte Förderer der heiligen Nationallitteratur gewesen wären, welche bestimmt war, das Heiligthum auf Moria's Gipfel zu überdauern. Daß sie auch nach dieser Richtung hin thätig waren, dürfte mit Recht vermuthet werden. Diese Vermuthung wird aber auch bestätigt durch die Nachricht, daß sie vier Bücher, — Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther — in den Bibelkanon aufgenommen¹⁾, und sich mit der Fixirung passender Lesearten beschäftigt haben²⁾. Sogar die Gründung des Midrasch in seiner doppelten, halachischen und agadischen Gestalt wird ihnen zugeschrieben³⁾, eine Nachricht, welche bei näherer Betrachtung der soferischen Vorarbeiten in hohem Grade glaubwürdig erscheinen muß.

Die Soferim (Schriftgelehrten) der talmudischen Litteratur gehören jedenfalls der vorhasmonäischen Zeit an. Dies beweisen schon die vorhandenen zahlreichen Elemente in der talmudischen Litteratur, deren vorhasmonäischer Ursprung nicht geleugnet werden kann. Die Blüthe, wenn nicht gar die Entstehung der soferischen Schulen fällt ohne Zweifel in das Jahrhundert der ersten Ptolemäer: Lagi, Philadelphus, Euer- 339
getes. Die wenig gestörte Ruhe, welche Judäa genoß, begünstigte die Pflege des überkommenen Schriftthums. Das Beispiel der Ptolemäer, welche Wissenschaft und Gelehrsamkeit

1) B. Bathra 15 a.

2) Geiger Urchrift 309 ff.

3) J. Schek. 5, 1. f 48^c₄

mit einer bis dahin kaum gekannten Freigebigkeit beschützten und unterstützten und das Vorbild der alexandrinischen Gelehrten, welche der Litteratur unermüdliche Emsigkeit widmeten, munterte zur Nacheiferung auf. Die »Mitglieder der Versammlungen¹⁾« im Koheleth²⁾ erinnern an die Versammlung im Museum zu Alexandrien³⁾. Ja, es dürfte sogar nicht schwer sein, zwischen der alexandrinischen und soferischen Richtung eine Verwandtschaft wahrzunehmen. Das nächste Bemühen beider Schulen war nur auf das treue Bewahren und auf das Verständniß des vorhandenen Schriftthums gerichtet. In Jerusalem wie in Alexandrien ist daher das Gepräge der Zeit durchaus einfach und gleichförmig, ohne irgend schroff sich widersprechende Bewegungen oder Gährungen zur Erscheinung zu bringen. Meister und Lehrlinge, die sich kastenmäßig aus der Menge erheben, und nur mittels einer steten Tradition gedeihen, treten in den Hütten Sem's wie unter den Jafetiten an die Stelle der originalen Geister, welche sonst durch ihre lebendige und belebende Rede gewirkt hatten. Erst nachdem der hasmonäische Befreiungskrieg die Kräfte der Nation gewaltig aufgerüttelt hatte, geben die, die Leiden und die Triumphe jener Zeiten abspiegelnden Psalmen Zeugniß von Zion's neuerwachter Schöpfungskraft, welche auch von der soferischen Thätigkeit nicht ganz absorbiert worden war.

Die Spuren dieser Thätigkeit sind nicht schwer zu finden. In manchen Stücken wird das Suchen durch die Angaben der talmudischen Ueberlieferung erleichtert, welche in Esra das Haupt der Soferim verehrt. In der Geschichte der religiösen Institutionen nehmen die Soferim einen hohen Rang ein. Das Morgen- und Abendschema⁴⁾, die Tetras der Phylakterienabschnitte⁵⁾, die öffentliche Verlesung und Auslegung der Thora⁶⁾ und die Erweiterung der Eehindernisse der

1) כְּלֵי הַמִּשְׁכָּא.

2) 12, 11.

3) Athen. V. 203 e: εἰς τὸ Μουσεῖον συναγωγή.

4) Frankel's Progr. 1854. S. 10 ff.

5) Sanh. 11, 3.

6) B. Kam. 82 a. Meg. 31 b.

Verwandtschaft¹⁾; — alles dies giebt sich als Soferischen Ursprungs zu erkennen.

Die Schriftforschung der Soferim erstreckte sich theils auf die heilige Geschichte, wie die Arbeit des Chronisten beweist, theils auf das göttliche Gesetz. Ein merkwürdiges Denkmal Soferischer Gesetzesauslegung ist die Zählung der pentateuchischen Gesetze. Die in der talmudischen Litteratur so oft wiederkehrende Angabe, daß der Pentateuch 613 Gesetze — 248 jussive und 365 prohibitive — enthalte²⁾, ist nämlich ohne Bedenken als Product Soferischer Zählung anzusehen; denn von einer Zählung göttlicher Gesetze ist schon bei Efra³⁾ die Rede. Auch würde die Kunde von der Zählung und den dabei stattgefundenen Discussionen auf die Nachwelt gekommen sein, wenn das Zählungsgeschäft einer spätern Zeit angehören würde. Aus der nachhasmonäischen Zeit haben sich Discussionen von viel untergeordneterem Interesse erhalten. Die alte Zählung ging im Laufe der Zeit verloren; den Gesetzeslehrern der hadrianischen Zeit lag dieselbe nicht mehr vor⁴⁾. Doch scheinen Bruchstücke davon vorhanden zu sein; und diese führen auf die Vermuthung, daß man in den pentateuchischen Gesetzen theilweise eine dekadische Anordnung, und in manchen Abschnitten sieben Reihen von Gesetzesdekaden wahrgenommen habe⁵⁾.

1) Jeh. 21 a; f. Maim. H. Ichut 1, 6.

2) Mech. Jithro 5, 67^a Friedm. Scheb. 29 a. Bam. r. 13, 16 Romm. Jalk. Spr. 937. Makk. 23 u. Jese Enajim 2. St. Ber. r. 24, 5. Schem. r. 33, 7 Romm. u. Parallst.

3) 7, 11.

4) Sebach. 100 a. Gittin 38 b Sota 3 a u. Toß. u. Hirsch Chajes zur Stelle.

5) Vaj. r. 24, 5 Romm. Peßikta r. 15, 76 a Friedm. Peß. d. RK. 51^b Buber. In den rabbinischen Werken, welche der Zählung der pent. Gesetze gewidmet sind, wird auf diese Ausprüche keine Rücksicht genommen. Als Bertheau 1840 sein Werk »die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuchs« herausgab, wendete er sich um Auskunft über die Gesetzeszählung der Rabbinen an Zunz. Wären die angeführten Midraschstellen Letzterem bekannt gewesen, so hätte B. die Genugthuung gehabt daß »in den ältesten jüdischen Schriften« allerdings eine Nachricht vorliege, in welcher »eine Erinnerung an die Anordnung der Gesetze in einer Zusammengehörigkeit von je siebenzig durchscheint« (Berth. Sieben Gruppen XII.)

341 Da also der Midrasch, wie man schon in der boserischen Zeit die Schriftforschung sehr passend nannte, factisch theils das nationale Gesetz, theils die nationale Geschichte betraf, so ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die Männer der großen Versammlung die Eintheilung desselben in Halacha und Agada auch theoretisch aussprachen. Der religionsgesetzliche Midrasch bezog sich auf die Halacha, d. i. die religiöse Sitte oder den religiösen Gebrauch, oder auf die Agada, d. i. die Geschichte. Denn ursprünglich genügte es für die Agada als solche nicht, »daß sie eben nur gesagt wurde¹⁾»; was gesagt wurde, mußte geschichtlichen Inhalts sein. Daher wird an einer Stelle הגדה genannt²⁾, was an einer andern Stelle ספר הוֹדוֹסִין heißt³⁾. An die Genealogie knüpfte man nämlich den Unterricht in der Nationalgeschichte. Später wurde dieser Begriff der Agada allerdings nicht festgehalten, und man nannte Alles agadisch, was nicht halachisch war. Eine genaue Forschung wird aber noch immer Stellen entdecken, in denen die Agada nach ihrer ursprünglichen Bedeutung genommen wird. Wir erinnern nur an den Ausspruch der alten Schriftforscher: »Willst du Den erkennen, der da sprach und es ward die Welt, so erlerne die Agada, d. i. die heilige Geschichte; dadurch erkennst du den Heiligen, gelobt sei er, und hangst seinen Wegen an.⁴⁾«

22. EINSETZUNG DES GROSZEN SYNEDRIUMS. DESSEN MILDES UND GEMÄSZIGTES VERFAHREN.

Zu den ersten Einrichtungen, welche die Männer der hasmonäischen Restauration trafen, gehörte ohne Zweifel die Wiederherstellung der nationalen Gerechtigkeitspflege. Der

1) Zunz Gottesd. Vortr. 58.

2) J. Peß. 5, 3 f 32^a74.

3) B. daf. 62 b.

4) Sifre II 49. 85 a.

Tag, an welchem diese Maßregel durchgeführt worden war — ³⁴² der 24. Ab¹⁾ — wurde als freudiger Gedenktag gefeiert²⁾. Die Wiederherstellung der nationalen Rechtspraxis war während der Verfolgungszeit Gegenstand inbrünstigen Gebetes gewesen³⁾.

Mit der Wiederherstellung der nationalen Rechtspflege war die Einfötzung des großen Synedrums verbunden. Die Entstehungszeit dieses obersten Gerichtshofes ist in neuester Zeit Gegenstand wiederholter Untersuchung gewesen. Es wurde nachgewiesen, daß auch in vorhasmonäischer Zeit angefehene Männer dem Hohenprieſter in politiſchen und juridiſchen Angelegenheiten als Rätbe zur Seite geſtanden haben⁴⁾. Allein dieſe Geruſia hatte weder die ſcharf ausgeprägte Organifation noch die Machtvollkommenheit des ſpätern großen Synedrums. Unter einer Fremdherrſchaft konnte auch letzteres mit keiner ausgedehnten Gewalt bekleidet ſein. Zurz lagt daher mit Recht: »Als die Juden nach 25-jährigem Kampfe ihre Unabhängigkeit und die Zionsburg errungen hatten, ward Simon ben Matatia Fürſt und Hoherprieſter, und in Jeruſalem wurde das Synedrium errichtet⁵⁾.« Nach dem gewonnenen richtigen Einblicke in die Zeit der großen Verſammlung wiſſen wir auch mit Beſtimmtheit, daß das Verzeichniß der Synedrialhäupter nur bis zu Simon dem Hasmonäer reicht.

Den Verhandlungen des Synedrums wohnten ſtrebſame Jünglinge fleißig bei, um ſich auf ihre künftige öffentliche Wirkſamkeit vorzubereiten. Zum Theil wurden ſie förmlich

1) Wohl des Jahres 170 der ſel. Aera.

2) Meg. Taan. V. כ"ד ביה הכנא לדינא בימי מלכות יון היו דנין בדיני נברים וכן נכנסה יד בית חשמונאי כטלוב והיו דנין בדיני ושראל ואותו היום שבטלוהו עשאוהו יום טוב Dies war offenbar die urſprüngliche Leſeart. Die Worte »wir kehrten zurück zu unſerem Rechte (הכנא לדינא)« beweifen, daß hier von der Rückkehr von einer ganz fremden Rechtspraxis die Rede iſt. Noch deutlicher geht dies aus den Worten der Gloſſe »und man urtheilte nach den Geſetzen Iſrael's« hervor.

3) Hegion Leb S. 59.

4) Sachs in Frankel's Ztſchr. II. 302. Frankel Ger. Bew. S. 68.

5) Gottesd. Vortr. 37.

als Auscultanten angestellt. Starb einer der Synedrialräthe, ³⁴³ so wurde dessen Stelle durch einen Auscultanten besetzt¹⁾. Daher die Ermahnung an die Richter: Stellet viele Schüler an²⁾! Den Richtern galt auch die Ermahnung: Seid bedacht-
sam beim Gerichte³⁾!

Aus den Verhandlungen des neueingefetzten Synedriums bewahrt die Geschichte einen Akt der Bedachtsamkeit und Mäßigung, welcher von den neueren Forschern gänzlich übersehen wurde. In der Quaderhalle des Tempels, so berichtet nämlich die Mischna, hielt das große Synedrium seine Sitzungen, und ihm lag es ob, die reine Abkunft der Priester zu prüfen. Der Priester, an welchem ein Makel haftete, sollte sich trauernd entfernen, der makellos Befundene am heiligen Dienste Antheil nehmen. Und es wurde ein Freudenfest gefeiert, als man am Samen Arons, des Priesters, keinen Makel entdeckte. Man sprach also: Gelobt sei Gott, gelobt sei Er, daß sich am Samen Arons kein Makel fand; gelobt sei er, der Aron und seine Söhne erwählt hat, zu stehen und zu dienen vor Gott im Allerheiligsten⁴⁾.

Die Worte der Mischna, man hätte nach glücklich überstandener Prüfung der Priesterabkunft ein Fest gefeiert, lassen nach ihrem natürlichen Sinne nicht die Deutung zu, als wäre dieses Fest nur von einzelnen purificirten Familien gefeiert worden. Hier ist augenscheinlich von einer allgemeinen Feier die Rede, woraus unmittelbar folgt, daß der mischni-

¹⁾ Sanh. 4, 4.

²⁾ Ab. 1, 1. In diesem Sinne steht תלמיד 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 17. 17, 14. 2 Chron. 11, 15. 22, 19, 8. Efra 3, 8. Neh. 6, 7. 13, 11. 19. Die gewöhnliche Auffassung hat das deutsche »Schüler ausstellen« willkürlich auf das Hebräische übertragen. Den älteren Auslegern, denen das Deutsche nicht geläufig war, macht das fragliche Wort viele Schwierigkeiten. S. Lipm. Heller, Toß. Jom Tob. zur St. Der richtigen Erklärung näherte sich einigermaßen Menachem ha-Meiri. S. Beth ha-Bechira z. St.

³⁾ Ab. a. a. O.

⁴⁾ Midd. 5, 4.

sche Bericht sich auf einen einzigen Akt bezieht, nicht auf eine fortlaufende genealogische Inquisition. Nun reicht aber eine unbefangene Betrachtung der Periode des zweiten ³⁴⁴ Tempels hin, um die Purification des Priesterstandes als einen Act der hasmonäischen Restaurationszeit anzusehen. Das Ergebniss jenes Untersuchungsactes zeigt, dass man in jener Zeit des Sieges und des Ruhmes den Geist der Milde und Mäßigung walten ließ¹⁾.

23. DIE WAHLSPRÜCHE.

Die den Männern der großen Versammlung zugeschriebenen drei Wahlprüche: »seid bedachtsam im Gesetze, stellet viele Schüler an und machet einen Zaun um das Gesetz,« sind im Verlaufe unserer Betrachtung wohl auf eine befriedigende Weise erklärt worden, ohne dass wir nöthig gehabt hätten, die Worte zu pressen.

Bei Betrachtung dieser Sprüche drängt sich aber dem Kundigen auch die Bemerkung auf, dass schon das Vorhandensein derselben den nachpersischen Ursprung verrathe. Trotz des hohen Alters der hebräischen Spruchweisheit ist nämlich aus früheren Zeiten kein Beispiel bekannt, dass den hervorragenden Männern der Nation gewisse Wahlprüche zugeschrieben worden wären. Von Esra und Nehemja besitzen wir ausführliche Nachrichten, aber keine Wahlprüche. Sollte in dem plötzlichen Auftauchen solcher Sprüche nicht fremder Einfluss zu erkennen sein? — Gebildeten Griechen waren nicht nur die Namen der sieben Weisen, sondern auch die Gnomen geläufig, mit welchen diese Staatsmänner ausgestattet wurden. Ist also die Vermuthung abzuweisen, dass dieses Beispiel auf die Entstehung der großsynodalen Gnomen mit eingewirkt habe? — Die Verewigung der Wahl Simon's

1) In dem Lobgebete, welches die eben besprochene Mischna anführt, kommt zuerst יהוה als Benennung des göttlichen Wesens vor. S. oben S. 179.

durch eine eherne Tafel geschah ja ebenfalls nach griechischem Muster und Vorbilde! Auch sahen wir bereits, daß die frommen Patrioten jener Zeit keinen Anstand nahmen, sich ³⁴⁵ manche griechische Form anzueignen, und derselben jüdischen Inhalt und nationales Gepräge zu geben.

Die nachpersische Zeit bezeugt auch der sprachliche Charakter der Wahlprüche. Denn während noch Nehemja für die Reinheit der Nationalsprache eifert¹⁾, tritt in den Wahlprüchen entschieden die Herrschaft des Aramäischen hervor²⁾.

24. URSPRUNG UND NAME DER SADDUCÄER.

Bedürfte unsere Darstellung der hasmonäischen Restaurationsepoche noch einer anderweitigen Bestätigung, so würde eine solche in dem klaren und lichtvollen Zusammenhänge zu finden sein, in welchem nunmehr die nachfolgende geschichtliche Entwicklung erscheint. In vorderster Reihe steht der Ursprung der Sadducäersecte.

Die Entstehungszeit der Sadducäer ist noch nicht ergründet. Daß Josephus, der an einer Stelle den Gegensatz zwischen Sadducäern und Pharisäern schon unter dem Hasmonäer Jonathan bestehen läßt³⁾, hierüber nicht im Klaren war, ist längst anerkannt. Auch lehrt ein Blick in die Quellen, daß während des Befreiungskrieges keine andere Spaltung vorhanden war, als die zwischen Patrioten und Griechisch-gefinnten. Viele Forscher, zu denen auch Ewald gehört, trauten aber dieser Wahrnehmung nicht, weil sie Antigonus, dessen Schule die Wiege des Sadducäismus gewesen sein soll,

¹⁾ Neh. 13, 24.

²⁾ Aramäisirend ist schon die Form סדוקים; der alte Hebraismus gebraucht סדוק nur als poetische Form. סדוק ist aramäisch. Althebräisch würde die Sentenz gelaute haben: אל סדוק נבחרים כששט. In der dritten ist aramäisch: סדוק welches sich in der Mischna einigmal findet, wiewohl der Begriff, den es bezeichnet, zuweilen durch Umschreibung gegeben wird, wie Ber. 1, 1.

³⁾ Antt. XIII. 5, 9.

für eine vorhasmonäische Autorität hielten. Indes ließ sich schon Bertheau davon nicht beirren. Vielmehr sprach er mit Bestimmtheit aus, daß die Frommen erst dann, als der ³⁴⁶ Kampf gegen die Feinde der israelitischen Eigenthümlichkeit aufgehört hatte, in zwei Parteien, in die der Phariseer und Sadducäer, auseinandertraten¹⁾. In neuester Zeit tritt auch Jost dieser Anschauung bei; nach seinem Dafürhalten soll der sadducäische Widerpruch erst unter Johann Hyrkan begonnen haben, sich hervorzuthun²⁾. Da nun Antigonus wirklich ein Zeitgenosse Hyrkan's war, so stimmt die Nachricht, die den Sadducäismus von den Schülern des Antigonus ableitet, mit den Ergebnissen der historischen Kritik so ziemlich überein.

Dagegen scheinen uns die unter mannigfaltigen Modificationen geltend gemachten Ansichten von dem Namen und der ursprünglichen Tendenz der Sadducäer der Revision zu bedürfen.

Zuvörderst erscheint die Benennung צדוקים als Anhänger Zadok's ohne alle Analogie im ganzen jüdischen Alterthume. Es ist in der jüdischen Geschichte kein Beispiel vorhanden, daß die Anhänger einer Partei den Namen des Parteihauptes getragen hätten. Mit dem Geiste der hebräischen Sprache scheint sich dies auch gar nicht zu vertragen. Man braucht nur eine sehr mittelmäßige Kenntniß des Hebräischen zu besitzen, um einzusehen, daß צדוקים nicht »Anhänger Jerobeam's« bedeuten könne.

Ferner sollen Zadok und Boethus Gründer der Secten der Sadducäer und Boethusen gewesen sein. Die älteren Quellen kennen aber weder einen Zadok noch einen Boethus. Letztern erwähnt auch Ewald, hinzufügend, daß die Rabbinen »viel von ihm reden³⁾«, Woher Ewald diese Notiz genommen hat, vermögen wir nicht anzugeben; die Thatfache verbürgen wir aber, daß die Rabbinen von einem Sectirer Boethus gar nicht reden, und von Zadok ebenfowenig. Die einzige be-

1) Zur Gesch. d. Isr. 427.

2) Gesch. d. Judenth. I. 216.

3) Gesch. IV 314. Anm. 1.

kannte Stelle in den Abschnitten des R. Nathan enthält Alles, was die Rabbinen von den angeblichen Sectenhäuptern geredet haben.

Einen Unterschied zwischen Sadducäern und Boethufen zu finden, ist bisher ebenfalls nicht gelungen. Letztere, meint ³⁴⁷ Grätz, haben ihre Benennung sicherlich von einer Person Namens Boethus erhalten¹⁾, welcher den Sadducäismus weitergeführt und consequent ausgebildet zu haben scheint. Er fügt aber hinzu: »Viele Thatfachen der innern Entwicklung würden deutlicher hervortreten, wenn man die Differenz zwischen Sadducäern und Boethufäern ermitteln könnte²⁾.« Jost bekennt, daß es schwierig ist, die Unterschiede zwischen den beiden Richtungen zu ermitteln³⁾. Geiger erklärt die Boethufen für eine an die Sadducäer sich anrankende Schlingpflanze. Sie gehörten nach seiner Meinung dem neuen herodäischen Priesteradel an, weshalb sie auch mit all der Rücksichtslosigkeit und Volksverachtung auftraten, welche die Herodianer charakterisirt⁴⁾. Nun ist es allerdings wahr, daß das Haus Boethus zu den priesterlichen Häusern gehörte, welche in den letzten Zeiten des Tempels ein Anrecht auf die hochpriesterliche Würde hatten. Nicht minder wahr ist es, daß diese Häuser — Boethus, Kantharos, Phabi, Kamith und Anan — sich Gewaltthätigkeiten erlaubten⁵⁾; daß aber Boethus ein principieller Gegner der Phariseer gewesen sei, davon ist nicht die geringste Spur zu entdecken.

Bei dieser Rathlosigkeit wird es wohl gerechtfertigt erscheinen, wenn wir uns an die alten Quellen halten. Da nun die ältere talmudische Litteratur weder einen Zadok noch einen Boethus kennt, und auch Josephus von diesen Häresiarchen nichts weiß; so tragen wir kein Bedenken, beide Namen als Erzeugniß späterer Combination zu betrachten. Die Sadducäer nannten sich selbst, wie aus alten Quellen zu

1) Gesch. III. 77.

2) Daf. 459.

3) Gesch. d. Judenth. I 215.

4) Urtschrift S. 102.

5) Jos. Antt. XX. 8, 8. 9, 2. 4. Peß. 57 a.

erlehen ist¹⁾, צדיקים, Gerechte. Im Munde ihrer Gegner, die ihnen natürlich diesen Ehrennamen nicht gönnten, verwandelte sich Zaddikim in Zaddukim, und hieraus entstand der Singular Zadduki. Wie sich nun der Sadducäer hebräisch צדיק nannte, so nannte er sich griechisch: εὐθὺς = gerade, offen, aufrichtig, gerecht. Und wie sich im Munde der Gegenpartei Zaddik in Zadduk verwandelte, so verwandelte sich אכזר (wie auch sonst εὐ = אכ wird) in ברוח und hieraus entstand ברוחוס. Daher werden auch im Talmud Sadducäer und Boethusen nicht von einander unterschieden, und es ist nur der mangelhaften Kenntniß späterer Berichterstatter zuzuschreiben, wenn dieselben zuweilen als zwei verschiedene Parteien neben einander genannt werden.

25. URSPRÜNGLICHER GEGENSATZ ZWISCHEN SADDUCÄERN UND PHARISÄERN.

Die ältesten Nachrichten, welche wir über die Sadducäer besitzen, sind die des Josephus. In Josephus Zeit war die Sadducäersecte bereits zweihundert Jahre alt. Nun ist es aber undenkbar, daß der Gegensatz zwischen Pharisiäern und Sadducäern gleich ursprünglich so in's geschichtliche Dasein getreten sei, wie derselbe von Josephus dargestellt wird. Die Geschichte aller Zeiten lehrt, daß Parteien, politische und religiöse, nicht wie die Minerva entstehen, die der Mythos wohlgerüstet aus dem Haupte Jupiters herauspringen läßt. Parteien und Secten treten zu Beginn nicht in ihrer vollen Rüstung auf. Wo dies scheinbar geschah, da wird die Geschichtsforschung die vorbereitenden, dem minder geübten Auge unsichtbaren Antecedentien derselben aufzufuchen haben und diese Mühe wird selten unbelohnt bleiben!

Vertiefen wir uns nun in die Anschauung des unter Johann Hyrkan aufblühenden jüdischen Staates, so kann uns nichts unglaublicher erscheinen, als daß zu jener Zeit wegen dogmatischer Differenzpunkte eine Spaltung der Nation in zwei religiöse oder politische Parteien entstand. Alles vereinigt

¹⁾ Epiph. contr. haeres. I. 1, 14.

sich vielmehr, folgender Anschauung den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit zu verleihen.

Das Streben, die mit Anstrengung aller Kräfte gerettete Religion und Nationalität zu befestigen, gab sich nach einer doppelten Richtung kund. Die Einen widmeten sich mehr dem bürgerlichen, öffentlichen Leben, die Anderen mehr der Schule. Jene nannten sich wegen ihrer practischen Tendenz ³⁴⁹ צדיקים, die Frommen; diese traten wegen ihrer Vorliebe für die Theorie als חכמים oder Gelehrte auf. Dieser Gegensatz ist auch in dem Schriftthume jener Zeit klar und deutlich hervorgehoben. Denn wer zu der Einsicht gelangt ist, daß der alte und thörichte König, der aus dem Gefängnisse zum Königthume kam¹⁾, kein anderer ist, als Antiochus Epiphanes, der in Rom als Geißel gelebt hatte²⁾; wer in dem armen und klugen Kinde³⁾ den unmündigen Antiochus V. Eupator erkennt, welchen die Römer auf den Thron seines Vaters setzten: der wird sich nicht wundern, im Kohelet folgende Anspielungen auf jene beiden Richtungen zu finden: »Alles dies nahm ich mir zu Herzen, und zwar um alles dies zu erforschen, daß die Frommen und die Gelehrten (הצדיקים והחכמים) und ihre Thaten in der Hand Gottes sind⁴⁾«. Ferner: »Sei nicht allzu fromm und werde nicht allzu gelehrt! warum willst du dich verderben⁵⁾?« — In ihr wahres Licht tritt solchergestalt auch die Ermahnung Joße b. Joefers: »Dein Haus sei ein Sammelplatz für die Gelehrten (לחכמים), laß dich bestauben zu ihren Füßen, und trinke mit Durst ihre Worte⁶⁾«. Die Benennung חכמים blieb auch in der Folge üblich, wie fast aus jeder Seite des Talmuds zu ersehen ist. Und wenn Josephus die beiden Schriftgelehrten Juda b. Zipori und Matthias b. Margalos, auf deren Veranlassung der römische

1) Koh. 4, 14.

2) 1 Makk. 1, 10. Athen. X. 438 d: ὁ ὀμηρεύσας παρὰ Ῥωμαίοις.

3) Koh. 4, 13.

4) Koh. 9, 1.

5) Daf. 7, 16.

6) Aboth. 1, 4.

Adler vom Tempelpoſtale herabgeſchleudert wurde, σοφισταί nennt¹⁾, ſo wollte er hiermit offenbar das hebräiſche חכמים überſetzen. Er überſetzt nicht σοφοί, um die Genannten ſeinen griechiſchen Leſern als bedeutende Volksredner darzuſtellen.

Es lag in der Natur der Sache, daß die ſcheinbar unbedeutende Differenz zwischen Zaddikim um Chachamim allmählig zu einer weiten Kluft wurde. Die Praktiker, die im Beſitze der Aemter und des Einflusses auf das öffentliche Leben waren, vernachlässigten immer mehr das Studium des Geſetzes. Die in dieſes Studium ſich verſenkenden Theoretiker wurden zu Conſequenzen geführt, welche von den Prak-³⁵⁰ tikern nicht anerkannt wurden. So ſtanden nach nicht gar langer Zeit die Männer der Schule und die des Lebens als zwei Parteien einander gegenüber, die ſich wechſelſeitig anfeindeten, ja zu vernichten ſtrebten. Daß die Sadducäer den Ehrennamen ihrer Gegner nicht anerkannten, iſt leicht erklärlich. Dieſelben wurden von ihnen nicht Chachamim, ſondern Peruſchim = Pharifäer = Sonderlinge genannt. Daher wird im Talmud der Name Peruſchim nur den Sadducäern in den Mund gelegt; die Chachamim ſelbſt nannten ſich niemals Peruſchim. Dies iſt der natürliche Entwicklungsproceß der beiden Parteien. Die Hypotheſe von den Zadokiten und dem Zadokitenreiche wird fortan bloß als ein geiſtreicher Einfall zu betrachten ſein, welcher ſich vor dem Forum der beglaubigten Geſchichte unmöglich zu behaupten vermag.

26. DIE PAARE. DIE ESSENER. SCHLUSSBETRACHTUNG.

Simon's Nachfolger war Jochanan Hyrkan, »welcher an Weiſheit einem Salomo dieſer ſpäteren Zeit nicht unähnlich wurde, und dazu an kriegeriſcher Tüchtigkeit und Ehrliche für ſein Volk keinem der früheren hasmonäiſchen Helden nachſand²⁾.« In der talmudiſchen Litteratur wird er wohl in

1) Bell. jud. I. 33, 2.

2) Ewald IV. 393.

Ehren genannt, aber nicht gefeiert, weil er seine Laufbahn als Anhänger der Sadducäer beschloffen¹⁾, d. h. sich zu den Vertretern der praktischen Richtung hingeneigt hat, ohne sich weiter um die theologischen Rechtsgelehrten zu kümmern, die ihn ihre Consequenzmacherei und Scrupulosität auf eine schmerzliche Weise hatten fühlen lassen. Als Nachfolger Simon's des Hasmonäers in der Fortpflanzung der Thora nennen die Vätersprüche Antigonus aus Sokho, welcher gelehrt hat: »Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, Lohn zu empfangen, sondern wie Knechte, die dem Herrn dienen, ohne Bedingung Lohn zu empfangen, und es sei Gottesfurcht bei euch²⁾.« Auf diesen
 351 Antigonus, den Zeitgenossen Hyrkan's, folgen die Paare oder Duumviri³⁾, deren Einsetzung auch wirklich auf Johann Hyrkan zurückgeführt wird⁴⁾.

Diese Einsetzung wird in den eben angeführten Stellen auf eine sehr dunkle, kaum verständliche Weise motivirt. Die Motivirung hat ursprünglich ohne Zweifel vollständiger gelaute; vielleicht gelingt es in der Folge, den Text aus alten Handschriften zu ergänzen. Bis dahin möge der Vermuthung Raum gegeben werden, daß Johann Hyrkan, um etwaigen Uebergriffen der rücksichtslosen »Gelehrten« vorzubeugen, an der Spitze des hohen Rathes beide Parteien vertreten wissen wollte. Daß man diesen Dualismus der Richtung im Synedrialpräfidium in späterer Zeit gerne vergaß, ist begreiflich. Die Sprüche der sadducäischen Gesinnten hätten indes in der Mischna Aufnahme gefunden, wenn ihr Ursprung auch bekannt gewesen wäre; wurden ja sogar Elischa b. Abuja's Sentenzen aufgenommen! Die Wahlsprüche des ersten Paares scheinen sogar den Dualismus der Gesinnungen zu verrathen. Denn während der Chacham Joße b. Joefer nur die Gastfreundschaft gegen Gelehrte empfiehlt, lehrt der Zaddik Joße b. Jochanan: »Laß dein Haus immer weit offen stehen, und

1) Jos. Antt. XIII. 10, 5. 6.

2) Aboth 1, 3.

3) תומרי.

4) j. Maaß. fcheni Ende; j. Sota 9, 11. f. 24_ags.

die Armen sollen deine Hausgenossen sein¹⁾!« Die Strenge Beider gegen das Ausland²⁾ kann umfoweniger auffallen, als hier die patriotische Tendenz mit der religiösen Hand in Hand ging.

Ob die ersten Duumviri unter Hyrkan, oder unter seinen Nachfolgern Aristobul I. und Alexander Jannäus ihr irdisches Leben beschlossen haben, ist aus den Quellen nicht zu ersehen.

Josua b. Perachja, der »Gelehrte«, dessen Wahlpruch³⁵² ebenfalls die Gelehrsamkeit empfiehlt³⁾, mußte nach Aegypten fliehen, als Alexander Jannäus gegen die Phariseer wüthete. Einer seiner Schüler, der Isai (ישי) hieß, und in Alexandrien neuplatonische Ideen in sich aufgenommen hatte, wurde der Stifter der in geschlossener Gesellschaft lebenden Essener, denen er auch den Namen gab. Die Essener mußten den Schriftgelehrten schon wegen ihrer Verwerfung der Opfer⁴⁾ als Sectirer erscheinen. Das Andenken an diesen Schüler Josua's hat sich lebhaft erhalten, die Nachricht von demselben kann unmöglich erdichtet sein. Die späteren Rabbinen begingen in der Auffassung desselben einen Anachronismus, in welchem indes für den tiefer Blickenden eine merkwürdige historische Andeutung liegt. Im Hinblick auf die Essener sagte wohl Abtalion: »Gelehrte, seid vorsichtig in euren Worten! Ihr könntet sonst zur Auswanderung verurtheilt werden, und nach einem Orte bösen Wassers (falscher Lehren) wandern; die Schüler, die euch folgen, tränken und stürben, und der Name Gottes würde entweiht⁵⁾«.

Abtalion gehörte, wie sein Genosse Schemaja, zu den Gelehrten. Mit ihren Vorgängern hat der Dualismus im Synedrialpräsidium aufgehört, indem es Simon b. Schetach gelungen war, die sadducäischen Mitglieder gänzlich zu verdrängen;

1) Ab. 1, 5.

2) Sabb. 15 a.

3) Ab. 1, 6.

4) Joft, Gesch. d. Judenth. I. 212, Anm. 4.

5) Ab. 1, 11.

353 ein Ereigniß, durch welches der 28. Tebeth, der dessen Zeuge war, zum freudigen Gedenktag der Sieger wurde¹⁾.

Nach erlangtem Siege über ihre Gegner erfuhr die triumphirende Partei der Gelehrten, was die siegreiche Nationalpartei ungefähr hundert Jahre früher erfahren hatte, und was zu allen Zeiten alle Parteien erfahren: sie verfolgen mit vereinter Kraft und Anstrengung ihr gemeinsames Ziel, so lange sie ihre Existenz und ihr Gedeihen von einem äußern, gemeinschaftlichen Feinde bedroht sehen; die Parteinheit ist aber zu Ende, sobald die drohende Gefahr überwunden ist. Die Anlagen und Anschauungen, die Neigungen und Interessen der Menschen sind so mannigfaltig und verschieden, und in den Zuständen und Verhältnissen mancher Zeiten liegt so viel Veranlassung zu Trennung und Zwietracht, daß die in weiteren oder engeren Kreisen herrschende Einigkeit und Uebereinstimmung häufig bloß als Folge der Anfeindung erscheint, welche dieselben von außen her zu erfahren und zu befürchten haben. Vereint kämpften in den Perserkriegen die hellenischen Volksstämme gegen asiatische Barbarei und Despotie. Die Periode scheinbarer Ruhe und Erholung, die dem Kampfe folgte, diente nur dazu, den Leidenschaften und der Aufregung eine neue Richtung zu geben. Zwischen dem Kriege mit den Persern und dem peloponnesischen Kriege verfloßen nicht mehr als achtzehn Jahre. So bedurfte es aber auch nur eines kurzen Zeitraumes, um die besseren Bürger Juda's, welche sich zur Bekämpfung des gemeinsamen Feindes vereinigt hatten, zu trennen, sie anfangs als Chachamim und Zaddikim zu gruppieren und später als Phariseer und Sadducäer einander anfeinden zu lassen. Aus diesem Kampfe gingen die Ersteren siegreich hervor. Doch währte es nicht lange, und die Zwietracht war auch in ihre dicht geschlossenen Reihen gedrungen, so daß sie als Schulen Schammaj's und Hillel's einander feindselig gegenüber standen. Die weitere Entwicklung liegt außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe. Wir

¹⁾ Meg. Taan. X.

dürfen dieselbe wohl als gelöst betrachten, indem wir uns in den religionsgeschichtlichen Gang des Jahrhunderts, welches zwischen Simon dem Frommen und Hillel liegt, einen klaren Einblick verschafft haben. Die Wirkungen dieses Jahrhunderts dauern noch immer fort. Lasset uns hoffen, daß die Zeit nicht mehr fern ist, wo nicht der Geist des 28. Tebeth, sondern der der Männer vom 18. Elul die Institutionen, die Lehrer und die Bekenner des Judenthums befehlen wird!



Ueber Moses Mendelssohn.

1. MENDELSSOHN ALS BIBELFORSCHER.¹⁾

1858.

Schon in seinem frühen Jünglingsalter besaß Moses Mendels-³⁸⁵sohn eine in jener Zeit sehr seltene, genaue Kenntniß der heiligen Schrift. Isak Euchel, der erste Biograph des edlen Weltweisen, versichert, von einem glaubwürdigen Jugendfreunde und Studiengenossen deselben gehört zu haben, daß Mendelssohn schon als Jüngling den Text der 24 biblischen Bücher auswendig zu recitiren wußte²⁾.

Zu dieser Bibelfestigkeit hatte er bereits in seinem elterlichen Hause den Grund gelegt. Mit der Sprache des göttlichen Wortes war er als zehnjähriger Knabe in so hohem Grade vertraut, daß er sich als hebräischer Dichter versuchen konnte³⁾. Diese Erscheinung könnte auffallen. Am wenigsten läßt sie sich aus der zu jener Zeit üblichen Unterrichtsweise erklären. In der neuesten Lebensgeschichte Mendelssohn's heißt es allerdings: »Da das alte Testament hebräisch geschrieben ist, so war das Studium der hebräischen Sprache das Erste, welches die Kinder trieben, und von welchem sie zum Talmud und dessen Commentatoren übergingen⁴⁾.« Dem Kundigen ist es aber hinlänglich bekannt, daß dies nicht der

1) Ben Chan. I (1858) 385—391.

2) Der Sammler 1788. S. 118.

3) Daf. S. 117.

4) G. B. Mendelssohn: M. M.s Lebensgesch. in 3 Abchnitten in Ms. gef. Schr. Leipzig 1843. I 4.

Fall war. Mendelssohn selbst ist, nach Euchel's authentischem Berichte, wie die meisten begabten Knaben seiner Zeit, schon im sechsten Lebensjahre zum Talmudstudium angeleitet worden. Die Liebe zur Schrift wurde in dem geistreichen und wißbegierigen Kinde nicht von seinen Lehrern, sondern durch seinen Vater angeregt.

386

Der arme Mendel war Sofer. Durch das Abschreiben der Thora zu synagogalem Gebrauche war ihm, wie vielen seiner Standesgenossen, der Wortlaut des Pentateuchs vollkommen geläufig geworden. Ein solches Vorbild konnte seine Wirkung auf den kleinen Moses nicht verfehlen. Die Synagogenschreiber und Vorbeter gehörten überhaupt in den dem Bibelstudium abholden Zeiten zu den eifrigen Hütern der h. Schrift. Abraham b. Jehuda, Vorbeter in Kremenecz (1590), befaß mehr Einsicht und Besonnenheit in der Schriftauslegung, als die größten rabbinischen Celebritäten seines Landes¹⁾. Der Bassist Sabbathaj half dem Schriftsetzer Josef Wizenhausen die Bibel in's Deutsche übersetzen (1679). Einer der eifrigsten Freunde der natürlichen Schriftauslegung im 17. Jahrhundert war Jäkel Sofer in Prag²⁾. Die Synagogenschreiber trieb das Bedürfnis der richtigen Schreibung, die besseren Vorleser das Bedürfnis der correcten Aussprache zum Studium der h. Sprache und Schrift. Isak Premysler versammelte in Prag an jedem Freitag sämtliche Thoravorleser, um dieselben zur richtigen Lesung des Wochenabschnittes anzuleiten. Einer seiner dankbarsten und empfänglichsten Zuhörer war der Vorbeter in der Neuschule, Chajim Schick. Derselbe gab 1759 eine kurze hebräische Grammatik heraus³⁾. Der einzige böhmische Rabbiner, der damals als Kenner der hebräischen Grammatik einen Ruf befaß, war der pilzner Kreisrabbiner Meir Rothbaum! So sehr waren die jüdischen Theologen von den untergeordneten Synagogenbeamten überflügelt worden! — R. Lipmann Heller hatte im 17. Jahrhundert geklagt: »Die hebräische Grammatik ist verstoßen und verlassen, und doch

1) Vergl. f. חכמי לוקט, Lublin 1612 Bibelcomm. mit deutschen Glossen.

2) Verf. d. כף ירך יעקב, Prag 1620—4. Bibelcomm. mit deutschen Glossen.

3) Prag 1759. (Benjamin Ocar, Jod 33.)

sollten wir vor Allem sie liebend umfassen¹⁾!« Im 18. Jahrhundert war hierin keine merkliche Aenderung eingetreten, bis durch den Sohn eines Vorbeters und den Sohn eines 387
Schreibers eine neue, bessere Wendung der Studien herbeigeführt wurde. Salomon Kohen, der Restaurator der hebräischen Grammatik unter den deutschen Juden, war der Sohn des hanauer Chasan's Juda Löw Kohen, und Mendelssohn, der Restaurator der jüdischen Bibelforschung und des jüdischen Bibelunterrichtes, war der Sohn eines armen Sofer's zu Dessau.

Mendelssohn ist sein ganzes Leben hindurch Freund und Forscher der heiligen Schriften geblieben. Dies beweisen seine der Biblexegefe gewidmeten hebräischen und deutschen Werke. Es lag im Geiste seiner Zeit und in seiner eigenen Richtung, daß er sich viel weniger von den nationalen, als von den allgemein menschlichen Elementen der Schrift angezogen fühlte. Allein ob auch die heiligen Religionsurkunden ihm auf seinem Standpunkte wohl eine Bestätigung, aber keine Offenbarung der Religionswahrheiten zu enthalten schienen, so war er doch von einer wahrhaft frommen Ehrerbietung gegen das Wort Gottes tief durchdrungen. Welche hohe und schwierige Aufgabe der Schriftausleger zu lösen habe, konnte seinem hellsehenden Blicke nicht entgehen. Daher wagte er sich an seine erste exegetische Arbeit, die Erklärung des Predigers Salomo's, erst in seinem vierzigsten Lebensjahre, nachdem er bereits eine hohe Stufe philosophischer Reife und schriftstellerischer Berühmtheit erstiegen hatte. Die Exegefe des Koheleth hat, unterstützt von den Ergebnissen der Einleitungswissenschaft, seit 1770 bedeutende Fortschritte gemacht. Mendelssohn's klassisch geschriebener Commentar, dem auch Herder volle Gerechtigkeit widerfahren ließ,²⁾ hat aber dadurch seinen Werth nicht verloren. Kein Kenner wird denselben lesen, ohne sich der darin herrschenden durchsichtigen Klarheit und religiösen Wärme zu freuen. Besonders wohl thut dem gleichgesinnten Leser die Wahrnehmung, daß

1) Approbation zu Siach Jizchak : חכמה קדוק לשוננו רטושה ועובדה ואף : שהיה כיצד קריסה וטניה על כולנה חשובה

2) S. unten S. 459.

dem liebenswürdigen Verfasser des Phädon auch bei dem Gesichte der Schriftauslegung dort, wo die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode des Körpers zur Sprache kommt, das Herz voll wird, so daß seine sonst so ruhig dahinfließende Rede unwillkürlich einen oratorischen Schwung nimmt¹⁾. In der Vorrede zu seinem Koheleth-Commentare erklärt Mendelssohn, daß er auch die Werke christlicher Schriftforscher zu Rathe zog. Auch hierin brach er Bahn. Seit Don Isaac Abravanel, welcher der Rathgeber von vier Souveränen und der Schriftsteller zweier Jahrhunderte war, und der nicht selten die Meinungen christlicher Gelehrten anführt, hatte kaum ein jüdischer Schriftausleger Sprachkenntnisse genug, um ein Gleiches thun zu können.

Bekanntlich war Mendelssohn auch im Leben die philosophische Ruhe eigen, welche sich in seinem Koheleth-Commentare auf eine wohlthuende Weise offenbart. Es brachte sein Gemüth nicht aus dem Gleichgewichte, als König Friedrich II. seinen Namen aus der Liste der Candidaten strich, welche ihm die königliche Akademie der Wissenschaften unterbreitet hatte. Nicht so ruhig konnte er bei dem Lavater'schen Streite und bei den körperlichen Leiden bleiben, denen er von 1771 an so oft unterworfen war. In seiner Trostesbedürftigkeit griff er nach dem Buche, nach welchem wahrhaft fromme und trostesbedürftige Juden zu greifen pflegen: der Psalter wurde sein Lieblingsbuch und blieb es zehn Jahre lang (1773—1783)!

Die Frucht seiner Vorliebe für die heiligen Lieder ist seine Uebersetzung derselben. Seitdem dieselben erschienen, hat die Uebersetzungskunst überhaupt und die Psalmenbearbeitung insbesondere einen außerordentlichen Aufschwung genommen. Allein die Psalmen Mendelssohn's haben noch immer manchen, ihnen eigenthümlichen Reiz behalten, und sind daher aller Beachtung würdig geblieben. Alexander v. Humboldt ist in seinen Psalmencitaten »der trefflichen Uebersetzung von Moses Mendelssohn gefolgt²⁾.«

1) S. bef. den Comm. zu Pred. 3, 17, 9, 3. 12.

2) Kosmos II. 119.

Während des Decenniums, in welchem Mendelssohn seine Psalmenüberfetzung vollendete, war er auch mit anderen biblischen Schriften vielfach beschäftigt. Im Jahre 1778 erschien in Amsterdam das Programm seiner Pentateuchausgabe; im Frühlinge des Jahres 1783 war dieselbe vollendet. Die Tendenz dieses Werkes ist bisher nicht klar genug erkannt worden.

In seiner Vorrede »Or li-Nethiba« sagt Mendelssohn: ³⁸⁹
 »Als Gott mir Knaben verlieh, und die Zeit herankam, sie in der Thora zu unterrichten, und ihnen die lebendigen Worte Gottes, wie sie in der heiligen Schrift gegeben sind, einzuschärfen, fing ich an, den Pentateuch in ein reines regelrechtes Deutsch zu übersetzen, wie es in unseren Tagen gebräuchlich ist¹⁾.« Als ihm Abigedor ha-Levi von Prag aus seine Verwunderung darüber ausdrückte, daß zu der Pentateuch-Ausgabe keine Approbation von R. Ezechiel Landau²⁾ verlangt wurde, antwortete ihm Mendelssohn unter Anderem: »Ich verfaßte die deutsche Pentateuch-Uebersetzung nicht etwa um dadurch Ruf und Namen in der Welt, oder gar einen pecuniären Gewinn zu erlangen, sondern zum Gebrauche für meine Kinder, die mir Gott schenkte³⁾.«

Diese Versicherungen Mendelssohn's sind indes nicht buchstäblich zu nehmen. Wohl unterliegt es keinem Zweifel, daß die Sorgfalt für den Unterricht seiner eigenen Kinder den ersten Anstoß zu seiner Thoraübersetzung gegeben hat. Ebenso gewiß ist es aber auch, daß bei dieser Arbeit auch schriftstellerische, ja sogar reformatorische Absichten mit unterliefen. Mendelssohn selbst sagt mit Beziehung auf die Verdammungsurtheile der Rabbinen über seine Uebersetzung wörtlich: »Wenn meine Uebersetzung von allen Israeliten ohne Widerrede angenommen werden sollte, so wäre sie überflüssig. Je mehr sich die sogenannten Weisen der Zeit widersetzen, desto nöthiger ist sie. Ich habe sie anfangs

1) Or li-Nethiba Prag 1836. S. 12 b. Jolowicz Uebersetzung, Cöslin 1847, S. 50 S. Werke VII. S. XXIII.

2) Werke VI. S. 447 steht fälschlich »den hiesigen« (statt: dortigen)

»Rabbiner.«

3) Igg. Remad, Wien 1794. S. 5. Werke VI. S. 447. Anm.

nur für den gemeinen Mann gemacht, finde aber, daß sie für Rabbiner noch viel nothwendiger ist; und bin Willens, so Gott will und sein Wohlwollen auf mir ist, auch die Propheten und Hagiographen herauszugeben¹⁾.« Daß es seinen Glaubensbrüdern Noth thue, zu der seit langer Zeit vernachlässigten Bibel zurückzukehren, ist ihm immer klarer geworden. Unter dem 22. April 1784²⁾ schreibt er an Abigedor ha-Levi, daß es von geringem Belange sei, wenn der Commentator der Psalmen (Joel Löwe) nicht überall den Sinn trifft, welchen er Mendelssohn) in die Worte des Textes legte, »wenn nur unsere Glaubensbrüder aufmerksam gemacht, und angeführt werden, auf die Worte der Propheten und Hagiographen aufmerksam zu sein. In jenen heiligen Zeiten muß es doch ganz anders bei der Nation ausgesehen haben, wenn man solche Dinge hat der ganzen Nation vortragen, und hoffen können, von ihr verstanden zu werden. Vielleicht erleben unsere Enkel wiederum ein solches Jahrhundert³⁾!«

Die hermeneutischen Principien, welche Mendelssohn 1770 entwickelte⁴⁾, waren nach dem, was Johann Le Clerc, Albert Schultens und Andere auf dem Gebiete der Hermeneutik geleistet hatten, schon zu jener Zeit veraltet. Allein die ganze Darstellung war offenbar eine Accomodation. Wenn Mendelssohn die Vielsinnigkeit der Schrift vielleicht auch nicht ganz in Abrede stellte, so hatte dieselbe doch in seiner Ueberzeugung viel engere Grenzen, als ihr in jener Darstellung gezogen sind. Seine eigene Exegese beweist, daß er sich im Wesentlichen zu den hermeneutischen Grundätzen seiner Zeitgenossen, Semler und Ernesti, bekannte; die Aufindung des grammatischen und historischen Sinnes ist ihm die einzige Aufgabe seiner Schriftauslegung. Der Lösung dieser von Mendelssohn in den Vordergrund gestellten Aufgabe im

1) Werke VI. 452.

2) Nicht 12. April 1774, wie es in »Werke« VI. S. 447 heißt. Der Brief ist ו"ה אייר ט"ז nicht ל"ר geschrieben (Igger. Remad I. 16 b). Die Psalmen sind erst 1783 erschienen!

3) Igger. Remad I. 16. Werke, VI. 446.

4) Vorr. zum Koheleth.

weitesten Umfange haben sich in neuerer Zeit in Deutschland, Italien, Frankreich und Polen bedeutende Kräfte gewidmet. Die exegetischen Arbeiten jüdischer Gelehrten in Deutschland hebt Bunten rühmend hervor, und fügt hinzu: »Verkennen wir also nicht den großen Fortschritt, welcher in jenem Unternehmen liegt, und seien wir dankbar für die gründliche Gelehrsamkeit, welche sich dabei kundgiebt. Sie ehrt nicht allein das Judenthum, sondern auch Deutschland¹⁾.« Trotz ³⁹¹ dieses Lobes muß indes die Gesamtheit alles dessen, was bisher geleistet wurde, nur als eine vielverheißende Morgenröthe der Schriftforschung betrachtet werden. Aber auch am hellen Mittage werden jüdische Bibelforscher den Namen Moses Mendelssohn's mit dankbarer Verehrung nennen.

2. MENDELSSOHN ALS DER GERMANISATOR DER JUDEN IN DEUTSCHLAND.²⁾

Zum Sterbetage Mendelssohn's³⁾.

1862.

Mendelssohn wurde von seinen Zeitgenossen für einen ¹ Philosophen ersten Ranges gehalten. Nicht nur das große Publikum gebildeter Dilettanten war von dem jüdischen Weltweisen in Berlin entzückt, auch die gelehrte Welt, die Spitzen der deutschen Intelligenz zollten ihm Anerkennung und Verehrung. Die berliner Akademie der Wissenschaften gesellte sich Kant erst nach dem Tode Mendelssohn's zum ordentlichen auswärtigen Mitgliede bei, nachdem sie 15 Jahre vorher (1771) die Wahl Mendelssohn's vergeblich dem Könige Friedrich II. zur Bestätigung unterbreitet, und noch früher (1763) dessen »Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften« gekrönt, der auf dieselbe Preisfrage bezüglichen »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« von Kant aber nur

¹⁾ Bibelwerk I XVII.

²⁾ Ben Chan. V (1862) 1—5.

³⁾ 4. Jänner 1786.

das Accessit ertheilt hatte. Die Nachwelt hat das Urtheil der Mitwelt über Mendelssohn den Philosophen nicht bestätigt. Rosenkranz giebt zwar zu, daß M. »bis an seinen Tod als einer der ersten Philosophen und Stilisten gegolten hat,« er läßt auch nicht unerwähnt, daß »Garve ihn nebst Lessing und Engel als die einzigen Profailisten nennt, welche die Deutschen im didaktischen Fache dazumal den Ausländern hätten entgegensetzen können,« auf seinem Standpunkte fügt er jedoch hinzu: »Jetzt wird man wohl urtheilen, daß M. ein besserer Stilist als Philosoph gewesen und daß selbst in jener Beziehung die Politur der Wolffschen Deutlichkeit, eine trockene Eleganz, eine beredte Nüchternheit die Hauptsache ausmachen. Eigenthümliche Ideen hat Mendelssohn eigentlich nicht gehabt. Er war ein geschmackvoller Wolffianer und das Schöne seines Stil's kann man bei Lessing an der Quelle kennen lernen. Die Simplicität seines Lebens, die persönliche Würde in aller Knappheit der Situation, der wissenschaftliche Eifer, der sich durch so große äußere Hemmungen hindurcharbeitete, der Wahrheitsinn, der mit immer neuem Durst an die Forschung ging, diese vortrefflichen Eigenschaften waren es unstreitig, welchen Mendelssohn einen großen Theil der Aufmerksamkeit, die er erregte, der Zuneigung, die er erweckte, zu danken hatte¹⁾.« Die Verehrer M.'s werden nun mit der Schilderung der persönlichen Eigenschaften desselben wohl zufrieden sein, das Urtheil über dessen Bedeutung als philosophischen Schriftstellers hingegen zu hart finden. Aber gesetzt, das strenge Urtheil würde gemildert, so gehört doch nur eine sehr mäßige Kenntniß der neuern Geschichte der Philosophie dazu, um einzusehen, daß M. zwar in der Kette der deutschen Aufklärungsphilosophen einen höchst beachtenswerthen Ring bildet, daß aber zu dem bewunderungswürdigen Baue der deutschen Philosophie, dieser großartigsten Schöpfung des deutschen Geistes, wohl der holländische Jude Baruch Spinoza Bausteine geliefert hat, nicht aber der deutsche Jude Moses Mendelssohn! Abgesehen davon hat die Philosophie M.'s,

¹⁾ Geschichte der Kant'schen Philosophie in: Kant, Sämmtliche Werke XII 86.

wiewohl derselbe seine Neigung und Vorliebe zur Speculation dem maimonidischen Führer des Verirrten verdankte, so wenig specifisch Jüdisches, daß das Judenthum als solches wenig Urfache hat, M. als Philosophen zu feiern.

Näher steht er dem Judenthume als Uebersetzer und ² Erklärer mehrerer biblischen Schriften: er übersezte bekanntlich den Pentateuch, die Psalmen und das Hohelied, und commentirte den Prediger. Auch ist anzuerkennen, daß er die Erforschung des natürlichen Schriftsinnes, deren Feld seit Isak Abravanel fast ganz brach lag, zur Aufgabe seiner Exegeten machte. Seine exegetischen Arbeiten zogen auch die Aufmerksamkeit christlicher Bibelforscher auf sich. Christian Gottlob Meyer (ein Judenchrist aus Posen) hat, »von berühmten Gelehrten aufgemuntert« 1780 in Göttingen die Probebogen der Thoraübersezung in deutscher Schrift mit Uebersetzung der hebräischen Einleitung und des hebräischen Commentars herausgegeben. Er sagt von der M.'schen Uebersetzung: »Sie gefällt dem Unwissenden, ergötzt den Gelehrten, und der Kenner bewundert sie.« Die Anzeige der M.'schen Psalmen leitet Johann David Michaelis mit den Worten ein: »Es ist nicht nöthig, die Leser auf dieses Buch aufmerksam zu machen, denn seines Verfassers Name ist wohl schon allein genug, ihm nicht bloß Aufmerksamkeit, sondern auch gute Aufnahme zu verschaffen¹⁾.« »Den ehrerbietigen, philosophischen Ton« des Commentars zum Prediger, der rücksichtlich der klaren und fließenden Darstellung unter den hebräischen Commentaren nicht viele seines Gleichen hat hat, wünscht Herder »manchen christlichen Auslegern²⁾.« Unter den jüdischen Schriftforschern haben sich Männer, wie Hartwig Wessely, Salomon Dubno und Joel Löwe den exegetischen Arbeiten M.'s angeschlossen und seine Superiorität bereitwillig anerkannt. Allein so wenig auch M. als Schriftausleger seinen bewährten Tact und seinen geläuterten Geschmack verleugnet, so ist er doch auf diesem Gebiete ebenfowenig schöpferisch

1) Orientalische und exegetische Bibliothek 22, 46.

2) Briefe das Studium der Theologie betreffend Wien u. Prag 1819, I 129.

aufgetreten, als auf dem Gebiete der philosophischen Speculation. Was ihm hier Leibnitz und Wolff waren, waren ihm dort die nüchternen jüdischen Bibelerklärer des Mittelalters. Und obwohl wir M.'s Verdienste um die Bibelauslegung und Uebersetzung im allgemeinen dankbar anerkennen, so muß doch zugegeben werden, daß die stichhaltigen originellen Resultate seiner Schriftforschung im Einzelnen nicht sehr erheblich sind.

Viele haben M. als einen der Urheber und Väter der religiösen Reform gepriesen, Andere haben ihn als Reformator geschmäht. Beides mit Unrecht! Betont er ja in seinem Jerusalem mit scharfem Nachdrucke, daß jeder Nachkomme Jakob's mit all seinem Thun unlösbar und unwandelbar an die Bestimmungen des Gesetzes gebunden sei, von dessen strenger Beobachtung der Einzelne weder sich selbst befreien dürfe, noch durch den Spruch der Gesamtheit befreit werden könne! Eine tief eingreifende antirabbinische Reform strebte er allerdings an, indem er jeden Zwang aus dem jüdisch-religiösen Leben verbannt wissen wollte. In Bezug hierauf schrieb ihm Kant unterm 18. Aug. 1783: »Ich halte dieses Buch (Jerusalem) für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann¹⁾.« Aber die nächste Zukunft brachte weder den Hoffnungen Kant's noch denen Mendelssohn's die Stunde der Erfüllung. Die preußische Regierung erließ 1788 ein reactionäres Religionsedict, später wurde Kant selbst durch eine Cabinetsordre zum Stillschweigen über religiöse Dinge gewiesen, welches er erst 1798 — nach Widerrufung des Religionsedictes — unterbrechen durfte. Und die orthodoxen Glaubensgenossen M.'s waren leider nichtsweniger als geneigt, sich im Widerspruche mit den herkömmlichen Anschauungen

¹⁾ Kant, S. W. XI 16.

zu der von Kant bewunderten Gewissensfreiheit zu bekennen. M. drang also mit seinem Reformvorschlage nicht durch. Sein »Zutrauen« zu den Rabbinen und Gemeindeältesten, daß nämlich dieselben »auf alle Religions- und Synagogenzucht gerne Verzicht leisten werden«, wurde nicht einmal in seiner eigenen Gemeinde gerechtfertigt: der orthodoxe Theil derselben scheute sich 37 Jahre nach dem Tode M.'s noch immer nicht, den veredelten Synagogencultus als Sectirerei anzuklagen, und durch den Arm der weltlichen Gewalt unterdrücken zu lassen¹⁾. Auf die hierauf bezügliche reactionäre Cabinetsordre berief sich dieselbe Partei in ihrer Eingabe vom 23. Mai 1856 gegen die »unglückseligen Reformer«, so daß es kein Wunder ist, daß es der Rabbiner A. M. Levin 1858 wagen durfte, »namens der altgläubigen Juden und in Vollmacht ihrer angesehensten Rabbiner« mit einer delatorischen Petition gegen die »Reformjuden« vor das preußische Abgeordneten-Haus zu treten, und die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen dieselben zu verlangen²⁾. So wurden M.'s Rathschläge und Ermahnungen in Preußen und Berlin respectirt!

Weder durch seine philosophischen und exegetischen Arbeiten, noch durch seine selbst auf die nächste Umgebung kaum oberflächlich einwirkende Anregung zur Reform, sondern als Germanifator der Juden in Deutschland hat sich Mendelssohn für alle Zukunft unsterblichen Ruhm gesichert.

1) Cabinetsordre vom 9. December 1823: »Veranlaßt durch die anliegende Vorstellung eines Theils der hiesigen Judengemeinde und in Beziehung auf meine Ordre vom 12. December 1817, bestimme ich hiedurch wiederholentlich, daß der Gottesdienst der Juden nur in der hiesigen Synagoge und nur nach dem hergebrachten Ritus ohne geringste Neuerung in der Sprache und in den Ceremonien, Gebeten und Gefängen, ganz nach dem alten Herkommen gehalten werden soll. Ich verpflichte Sie ganz besonders darauf zu halten und durchaus keine Secte unter der Judenschaft in meinem Staate zu dulden. An den Minister des Innern v. Schuckmann gez. Friedrich Wilhelm.

2) Die Petition ist bei F. Heinicke, in Berlin gedruckt. Vergl. bef. S. 14 ff. S. 53.

Schon im 16. Jahrhundert und noch mehr in den beiden folgenden Jahrhundert hatte sich nämlich der Dialect der Juden in Deutschland zu einer eigenen, sogenannten jüdisch-deutschen Mundart ausgebildet, welche wir hier nicht näher zu charakterisiren brauchen. Eine unmittelbare Folge davon war, daß — wie Zunz sagt — die Rabbinen des 17. und 18. Jahrhunderts eigentlich gar keiner Sprache, folglich keiner verständigen Mittheilung an die Jugend und die Menge mächtig waren, und der deutsche Buchstabe ihnen als ein Schrecken erschien¹⁾. Diesem trostlosen Zustande trat M. mit bewußter und beherzter Opposition entgegen. »Wie sehr M.«, sagt ein Biograph, »den Jargon haßte, geht aus einem Briefe an den Assistentenrath Klein vom 29. August 1782 hervor, den uns Dorow in seinen Denkwürdigkeiten aufbewahrt hat. Es ist darin die Rede von der Vermahnung der Juden, welche bis dahin in sogenanntem Jüdisch-Deutsch dem Schwörenden vorgelesen wurde. M. schlug eine Vermahnung in reinem Deutsch vor, ein damals lebender Rabbiner äußerte aber der Behörde Bedenklichkeiten dagegen. M. sagte: »dagegen würde ich es sehr ungern sehen, wenn, nach Herrn F. Meinung, die jüdisch-deutsche Mundart und die Vermischung des hebräischen mit dem Deutschen durch die Gesetze autorisirt werden sollte. Ich fürchte, dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsitlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen, und verspreche mir sehr gute Wirkung von dem unter meinen Brüdern aufkommenden Gebrauch der reinen deutschen Mundart. Wie würde es mich kränken, wenn die Landesgesetze selbst diesem Mißbrauch beider Sprachen gleichsam das Wort redeten! Lieber mag Herr F. sich Mühe geben, die ganze Vermahnung in reines Hebräisch zu setzen, damit sie nach Beschaffenheit der Umstände rein deutsch oder rein hebräisch oder auch in beiden Sprachen abgelesen werden kann²⁾.« Der erwähnte F.

1) G. Vortr. 437, 438, 443. Michaelis sagt »die jüd. Nation hat mehr vom oberländischen Dialect behalten, selbst bis auf den Ton (Bibl. 22, 47).« Vgl. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens III 295.

2) Mendelsf. S. Werke I 26.

muß jedenfalls ein hervorragender Mann gewesen ist, daß die Regierung auch ihn zu Rathe zog. Seine Vorliebe für das Jüdisch-Deutsche erklärt sich leicht aus der Bitterkeit, mit welcher zu jener Zeit und noch viel später allgemein verehrte Rabbinen, wie Ezechiel Landau, Nehemias Trebitsch¹⁾ und Moses Sofer die um sich greifende Sprachneuerung tadeln. Letzterer meint sogar, daß auch die früheren Rabbinen verschiedener Sprachen kundig waren, daß sie aber die Sprachen absichtlich entstellten, um mit dem in der jerusalemischen Gemara erwähnten Verbote des Gebrauches fremder Sprachen nicht in Collision zu gerathen. Dies äußert er in einem Schreiben vom 9. April 1839 an das pester Rabbinat, an dessen Spitze Schwab stand.

Mit welch' glücklichem Erfolge der Versuch Mendelssohn's, die rein deutsche Sprache bei den Juden in Deutschland einheimisch zu machen, gekrönt ward, ist hinlänglich bekannt. Rein sprachlich betrachtet könnte dies allerdings für eine bloße Restauration gelten, indem sich die Sprache der deutschen Juden von der der Christen im Mittelalter nicht unterschied, und R. Ifferlein in Wiener-Neustadt noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert bei den deutschen Juden eine correcte deutsche Aussprache voraussetzt²⁾. Von nationalen Standpunkte beurtheilt sind aber die nachmendelssohnischen deutschen Juden in einem ganz andern Sinne Deutsche

1) Zion le-Nefesch Chajja zu Ber. 28 b. Schelem Jerusch. zu Sabb. 1, 1.

2) Kethub. 142. Es handelt sich daselbst um die Frage, ob die Namen der deutschen Städte, die auf »Burg« enden, in Scheidebriefen mit Kof oder mit Gimel geschrieben werden. Von einer eigenthümlichen jüd. Mundart geschieht das keine Erwähnung, vielmehr beruft sich Iss. auf die correcte deutsche Aussprache. Infolgedessen erklärt er sich für das Kof. Burg lautet althochdeutsch: puruc, pure, mittelhochdeutsch burc, auch giebt es ahd. Frauennamen auf purc. Nach Verlauf eines Jahrhunderts ist R. Moses Ifferles in Krakau an die abweichende Aussprache der Juden schon so sehr gewöhnt, daß er dieselbe in die Zeit Iss.'s zurück verlegt, und letzterem mißverständlich die Bestimmung unterchiebt, nach welcher die specifisch-jüdische Mundart für die Orthographie der Scheidebriefe maßgebend sein müsse (Eben ha-Ezer 128, 3).

als es ihre Väter im Mittelalter waren. Sie find im eigentlichen Sinne des Wortes nationalifirt. Das deutsche Wesen ist bei ihnen nicht nur in der Sprache, sondern in allen Lebenssphären ausgeprägt. Ihre Haltung und Kleidung, ihr Unterricht und ihre Jugenderziehung, ihre Schulen und ihre Katechismen, ihre Synagogen und ihre Predigten, ihre Gelehrsamkeit und ihre Gründlichkeit, ihre wissenschaftlich-theologische Litteratur, ihre Zerklüftung und ihre Doctoren, ihr Criticismus und ihre Romantik — alles manifestirt den durchaus germanischen Charakter der deutschen Juden.

Die Orthodoxen in Deutschland haben das in der jerusalemischen Gemara erwähnte Sprachenverbot, — welches ihrem Landsmanne, der in der Geburtsstadt Göthe's das Licht der Welt erblickt hatte, noch 1839 nicht aus dem Sinne gehen wollte, — längst vergessen. Wenn manche ihrer litterarischen Repräsentanten sich zuweilen über die Gesetze und den Geist ihrer Muttersprache hinwegsetzen, so thun sie dies durchaus nicht, um nach der Maxime R. Moses Sofers durch Radebrechen der Sprache mit der jerusalemischen Gemara auf friedlichem Fuße zu bleiben, sondern aus anderen, unsehwer zu errathenden Gründen. Sonst tritt der Germanismus der deutschen Juden gerade bei ihren orthodoxen theologischen Schriftstellern am stärksten hervor. Sie find die jüdischen Hellenisten der Gegenwart. Von deutschen Anschauungen durchdrungen, merken sie nicht, daß sie Manches für altjüdisch anpreisen und einprägen, was eigentlich deutschem Boden entstammt ist!

Indem Mendelssohn die Germanisirung der deutschen Juden auf erfolgreiche Weise einleitete, hat er sich unstreitig nicht nur um diese, sondern auch um die deutsche Nation und um die europäische Cultur überhaupt hohe und unverwelkliche Verdienste erworben. Im Jahre 1801 sah dies selbst Fichte noch nicht ein: er sagt, daß Mendelssohn »ohne Zweifel weit mehr Ernst und Feinheit der Gesinnung hatte, als Nikolai; aber dieselbe Beschränktheit des Geistes, der Einfachheit und des Zweckes¹⁾.«

1) S. W. VIII 13, 72, 73.

Ganz anders urtheilt Rosenkranz 1839. Seine hierauf bezüglichen Worte lauten: »Für das Emancipationswerk kann der Jude nicht hebräisch schreiben. In der Sprache seiner Väter kann er auf die Nationen, unter welchen er lebt, nicht zu wirken hoffen. Er muß also ihrer Litteratur sich anschließen, ihre Sprache, so gut es geht, zu seiner wirklichen Muttersprache machen und durch solche Theilnahme der fremden Volksthümlichkeit auch geistig sich einverleiben. Damit drängt sich die Frage auf: soll ein Volk demjenigen, der in seiner Sprache, nicht nur in seinem Lande, heimisch ist, dessen Schriften es als einen Stolz seiner eigenen Litteratur nennen muß, den Genuß seiner bürgerlichen Rechte nicht zugestehen? Können wir z. B. Mendelssohn aus der Geschichte des deutschen Geistes ausschließen? Mendelssohn ist der erste deutsche, moderne Jude. Das ist seine welthistorische Bedeutung, und die Bahn, die er gebrochen, hat sich bis in's Unendliche hin erweitert¹⁾.« Gleichwohl ist Bruno Bauer noch 1843 in so hohem Grade befangen und in so geringem Maße deutscher Patriot, daß er die Einwirkung M.'s auf die Juden »unfruchtbar und ein erfolgloses Spiel« nennt, »da sie nicht eine neue, menschliche Idee zur Basis hatte²⁾.« Die Idee der Nationalisirung einer ganzen, ihrem Vaterlande entfremdeten Volksklasse war dem deutschen Dialektiker nicht neu und und nicht menschlich genug!

Die Germanisirung der Juden in Deutschland kam nur allmählig zu Stande, und geschah nicht allenthalben auf gleich durchgreifende, vollständige Weise. Dr. Anton Rée gab noch 1844 eine höchst interessante und lesenswerthe Monographie über »die Sprachverhältnisse der heutigen Juden« heraus, in welcher er darauf dringt, den besondern jüdischen Dialekt vollständig aus allen Klassen der jüdischen Bevölkerung zu verdrängen. Außerhalb Deutschland's ist dieser Dialekt noch sehr stark verbreitet, so namentlich auch in Ungarn. Die

¹⁾ Kant, S. W. XI 87.

²⁾ Die Judenfrage S. 82, 83.

Stützen deselben sind: die träge und bequeme Gewohnheit, die Opposition gegen die reformistifch Gefinnten, der gegen alle Cultur feindfelige Chafidifinus, diejenigen Jefchibot, deren Jünger zum exclusiven Talmudftudium angehalten werden, und die herkömmlichen Schulen (Chadarim). In Sátor-Alja-Ujhely beftieht eine Musterhauptschule; aber Hunderte von Knaben befuchen Chadarim, weil ihre Väter und Mütter ihre eigene Sprache auf ihre Kinder vererben wollen. Es ift indes auch das deutſche und ungarifche Element ſtark unter den Juden vertreten; jenes in einigen größeren Städten, dieſes in allen ungarifchen Gegenden. Aber wie ſich gebildete ungarifch redende Juden gleich den gebildeten chriſtlichen Ungarn die deutſche Sprache aneignen, ſo verſäumen auch die deutſch redenden Juden nicht, ſich ſelbſt oder doch ihren Kindern eine möglichſt gründliche Kenntniß der ungarifchen Sprache zu verſchaffen. Auch ſie thun in dieſer Rückſicht nur daselbe, was die deutſchen Chriſten thun, und dieſe wie jene haben hierbei nur das wohlverſtandene Intereſſe ihrer Kinder vor Augen. Wie ſollte auch ein vernünftiger Vater ſeine Kinder nicht zur Erlernung der Sprache anleiten laſſen, welcher ſich im Sinne des Geſetzes der höhere Unterricht, die Verwaltung und Gerechtigkeitspflege bedient, und die im ſocialen Leben unentbehrlich iſt? — Nichts in der Welt iſt daher alberner, als der deutſchen Fraction unter den ungarifchen Juden zuzumuthen, daß ſie deutſcher ſei, als die deutſchen Chriſten in Ungarn. Nicht einmal durch politiſche Wohldienerei kann dieſe Zumuthung gerechtfertigt werden. Die ungarifch-nationalen Beftrebungen der ungarifchen Juden hängen, — ganz abgeſehen von der Emancipationsfrage — mit der materiellen Exiſtenz derſelben und mit ihrer ſocialen Stellung ſo eng zuſammen, und die ungarifchen Juden ſehen dies ſo klar ein, daß die hochtrabendſten Phraſen unberufener Rathgeber ſie nicht irremachen können.

Diejenigen, die aus dem Kreiſe des vormendelsſohniſchen »Deutſch« in den Kreis des Ungarthums treten, bringen weder »deutſches Weſen«, noch »deutſche Cultur«, noch

»deutsche Wissenschaft« zum Opfer. Diejenigen thun es aber noch weniger, die wirklich im Besitze deutscher Bildung sind, und sich mit der ungarischen Sprache und Litteratur, sowie mit der ungarischen Anschauung vertraut machen. Sie verfolgen — jeder in seinem Fache — die Fortschritte der nicht genug zu rühmenden deutschen Wissenschaft mit aller Aufmerksamkeit, selbst wenn sie, gleich den gebildeten deutschen Christen in Ungarn, weit entfernt sind, Franz Deák für einen Rabulisten zu halten.

3. VERDIENT MENDELSSOHN EINEN PLATZ IN DER GESCHICHTE DES STAATSRECHTES ?¹⁾

1865.

Manche Erkenntnisse stehen mit keiner Nationalität in irgend einer Verbindung; wir erinnern nur an die Mathematik und die Naturwissenschaften. Wenn gebildete Nationen ihre großen Mathematiker und Naturforscher ehren, so zollen sie dem Geiste und Verdienste nur den gebührenden Tribut, ohne dabei auch nur im entferntesten an einen Triumph nationaler Ideen oder Institutionen zu denken. Graf Sierakowski ließ in Krakau seinem großen Landsmanne Nikolaus Kopernikus ein Denkmal²⁾ errichten, aber weder ihm noch einem andern gebildeten Polen konnte es in den Sinn kommen, die großartigen Entdeckungen ihres gefeierten Landsmannes mit dem Polenthume in Verbindung zu bringen.

Dieselben Wahrnehmungen werden von der Geschichte der Philosophie bestätigt. Die Scholastiker des Mittelalters hingen mit ihrer Nationalität nur durch sehr schwache Fäden zusammen. Sie trugen die im Wesentlichen von den Griechen stammende Philosophie in der Sprache der Römer vor; nur

¹⁾ Ben Chan. VIII (1865) 3—5. Mit besonderer Rücksicht auf: Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. 1. Bd. Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. Seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Von I. T. Bluntchli. München 1864.

²⁾ Das Monument trägt die Inschrift: Sta sol, ne moveare! Diese Worte werden häufig als Bibelspruch bezeichnet: in dieser Fassung findet sich aber der Spruch nicht in der Bibel.

in den Werken der Syrer, Araber und Juden gab sich ein nationales Element zu erkennen. Die lateinische Sprache war die diplomatische Sprache der Wissenschaft im christlichen Europa, ihr wurde vor allen lebenden Sprachen der Vorzug gegeben. Ja Leibnitz, der deutsche Philosoph, schrieb seine Theodicee in französischer Sprache, und bekannte, daß er sich als »Amphibie« in Frankreich wie in Deutschland einheimisch fühle. Kant lehrte seine tiefen Gedanken wohl in deutscher Sprache, seine Philosophie hing aber mit dem Deutschthume seiner Zeit eben nur durch die Sprache zusammen. Er war weit entfernt, sein System für einen Zweig des Baumes der deutschen Philosophie zu halten, da er diesen für verdorrt anah, und ihm alle Lebensfähigkeit absprach. Die Präcedenzen der kantischen Philosophie sind eher in England, als in Deutschland zu suchen!

Es giebt aber Gebiete geistiger Schöpfung, wo die Einzelnen den Ruhm, der ihr Haupt umstrahlt, mit ihrer Nation theilen müssen, weil die Verfassung, die Institutionen und das öffentliche Leben ihrer Heimath den Boden bilden, der sie, indem er ihnen zu ihrem geistigen Wachstume den erforderlichen Raum gönnte, zugleich mit der nöthigen Nahrung verfäh. Das Staatsrecht ist ein solches Gebiet geistiger Thätigkeit. Dies zeigt auf eine sehr lehrreiche Weise das überschriftlich genannte Buch Bluntschli's. Seinen Titelblättern zufolge soll es der erste Theil einer Geschichte der Wissenschaften in Deutschland sein. Gleichwohl nehmen die italiänischen, holländischen, englischen und französischen Staatsrechtslehrer die größere Hälfte des Buches ein, denn sie sind es, denen das Staatsrecht und die Politik die wesentlichsten Entdeckungen und Bereicherungen verdanken.

In Deutschland war, wie der Verfasser zu wiederholten Malen unumwunden bekennt, kein fruchtbarer Boden für diese Wissenschaft vorhanden. Die berühmtesten deutschen Staatsrechtslehrer des siebzehnten Jahrhunderts, Pufendorf und Thomafius, wurden in ihrer Heimath verfolgt, und ersterer mußte sogar im Auslande Dienste nehmen!

Auf die deutschen Klassiker übergehend, sagt der Verfasser: »Unsere großen Dichter dachten wenig an das Vaterland, als ihr Geist sich in jene reinen und sonnigen Höhen des Ideals emporfchwang, von wo sie die Welt, das Treiben und Sinnen der Menschen überfchauten.« (S. 282.) Er nennt hierauf Lessing, dem es zunächst nur um die Geistesfreiheit zu thun war; Wieland, der zuweilen mit dem Gedanken eines anmuthiger geordneten Staates spielte; Klopstock, der sich auf das politische Gebiet nur verirrte, wenn er sich den Träumereien einer schwärmerischen Romantik überließ; Göthe, der sich der Staatswissenschaft möglichst enthielt, und seine olympische Ruhe durch kein politisches Streben stören ließ; Schiller, der allein wagte, den Schleier vor den verborgenen Wünschen und Strebungen des Volkes wegzuziehen und die Gedanken der Zeit zu verkörpern (278—280); endlich Herder, dem er eine ausführlichere Darstellung widmet (280—286). Moses Mendelssohn, der Verfasser des *Jerusalem*, wird mit Stillschweigen übergangen. Und doch schrieb Kant unterm 18. August 1783 an Mendelssohn: »Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich in Ihrem *Jerusalem* gelesen habe. Ich halte dieses Buch für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird.« Das, was Mendelssohn im ersten Abschnitte des *Jerusalem* 5 über das gegenseitige Verhältniß von Staat und Kirche vorträgt, hätte jedenfalls erwähnt und gewürdigt zu werden verdient! Rosenkranz sagt, daß keine der Schriften Mendelssohn's »so viel Saft und Kraft hat, als dessen Schrift über das Judenthum: *Jerusalem*.« Wer dies Werk nicht gelesen hat, muß nach diesen Worten meinen, es handle nur vom Judenthum, was bekanntlich nicht der Fall ist. Das Nichtjüdische im *Jerusalem* hätte in dem Werke Bluntschli's viel eher einen Platz verdient, als die Negationen, mit denen Klopstock und Göthe charakterisirt werden.

Nicht viele Denker haben den Völkerhirten die Freiheit

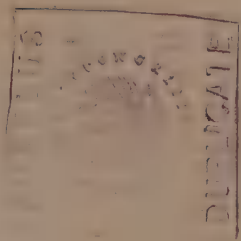
des Denkens und der Rede mit so viel Wärme ans Herz gelegt, wie es Mendelssohn am Schlusse seines Jerusalems that. Seine Worte dürften in diesem Augenblicke mit besonderem Interesse gelesen werden. Dieselben lauten: »Regenten der Erde! Wenn es einem unbedeutenden Mitbewohner derselben vergönnt ist, seine Stimme bis zu Euch zu erheben, traue den Räten nicht, die Euch mit glatten Worten zu einem so schädlichen Beginnen, (Glaubenseinheit zu fordern), verleiten wollen. Sie sind entweder selbst verblendet, und sehen den Feind der Menschheit nicht, der im Hinterhalte lauert, oder suchen Euch zu verblenden. Es ist gethan um unser edelstes Kleinod, um die Freiheit zu denken, wenn Ihr ihnen Gehör gebet! Um Eurer und unsrer Aller willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen! Um Eurer und unsrer Glückseligkeit willen, gebet Euer vielvermögendes Ansehen nicht her, irgend eine ewige Wahrheit, ohne welche die bürgerliche Glückseligkeit bestehen kann, in ein Gesetz; irgend eine dem Staate gleichgiltige Religionsmeinung in Landesverordnung zu verwandeln! Haltet auf Thun und Lassen der Menschen, ziehet dieses vor den Richterstuhl weiser Gesetze, und überlaßt uns das Denken und Reden, wie es unser Aller Vater, zum unveräußerlichen Erbgute beschieden, als ein unwandelbares Recht eingegeben hat. Ist etwa die Verbindung zwischen Recht und Meinung zu verjährt, und der Zeitpunkt noch nicht gekommen, daß sie, ohne besorglichen Schaden völlig aufgehoben werden könne: so suchet wenigstens ihren verderblichen Einfluß, so viel an Euch ist, zu mildern, dem zu grau gewordenen Vorurtheile weise Schranken zu setzen. Bahnet einer glücklichen Nachkommenchaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenbildung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzet! Belohnet und bestrafet keine Lehre, locket und bestechet zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen Euch und seine Mitbürger rechtchaffen handelt, den laßt sprechen, wie er denkt, Gott

anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasset Niemanden in Euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein, Niemanden ein Recht sich anmaßen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat! Wenn wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, so gebet Ihr selbst Gott, was Gottes ist! Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!«

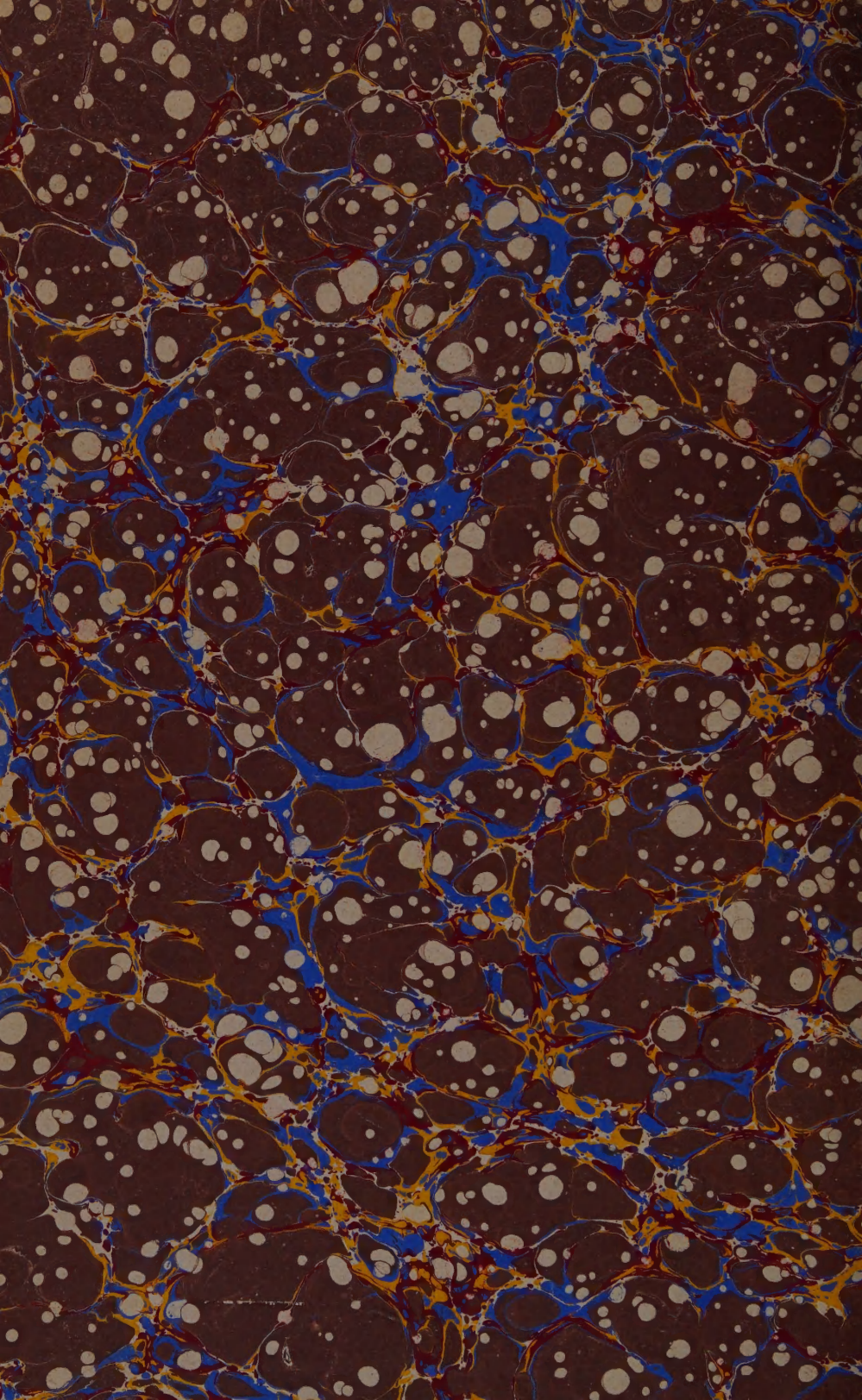


BERICHTIGUNGEN.

- S. 86. Am Rande: 498 lies 489.
91 Z. 5 v. u. l. ließ.
97 Z. 3. l. identificirte.
151 Z. 19 dach l. nach.
179 Z. 6. Geiger jüd. Ztschr. XI 228.
183 Anm. 4 Zeile 4: Im Mifchne Thora usw. S. aber H. Talm. Thora
5, 1. H. Tef. 5, 3. H. Beth ha-Bechira 6, 16. H. Kele ha-Mikd. 10, 10.
185 Anm. 3. Gerim 1, 5.
196 Anm. 3. lies Sifre I.
221 Z. 7 b Betrachtung.
246 Anm. Vgl. S. 304.
260 Z. 4 v. u. l. auch
274 Anm. 2. S. S. 336.
308 Anm. 1. Vgl. B. Bahlul S. 448 ed. Duval.
463 Z. 13. Hiezu Anm. Chatham Sofer Eben ha-Eser 2, 11.



A3725



BM Löw, Leopold, 1811-1879.
45 Gesammelte Schriften; hrsg. von Immanuel Löw.
L6 Szegedin, A. Bába, 1889-
Vi | v. 24cm.

Vols. 4- published by L. Engel.
Bibliographical footnotes.

1. Judaism - Collected works. I. Loew,
Immanuel, 1854-1944. ed.



A.37.35

